

A. C. GRAYLING

WITTGENSTEIN

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 162

DOST

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 162

D

A. C. Grayling

Londra Üniversitesi bünyesindeki Birkbeck College'te felsefe dersleri veren Grayling, yoğun olarak mantık felsefesi ve felsefe tarihi alanında çalışmaktadır.

Grayling, A. C.
Wittgenstein
ISBN 978-975-298-558-2 / Türkçesi: Elif Derviş
Nisan 2016, Ankara, 190 sayfa
Kültür Kitaplığı: 162; Felsefe: 32

WITTGENSTEIN

A. C. Grayling

DOST

ISBN 978-975-298-558-2

Wittgenstein
A. C. Grayling

Türkçesi, Elif Derviş

Yayına hazırlayan, Rojda Yıldırım

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Erdal Akalın - Dost Kitabevi
Sertifika No: 12386
Paris Cad. No: 76/7, Kavaklıdere 06680 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Sertifika No: 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
1514. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

İÇİNDEKİLER

Önsöz

Bu kısa giriş kitabında iki şeyi amaçlıyorum. Birincisi, konunun uzmanı olmayan okuyucular için Wittgenstein'ın düşünce sisteminin anahatlarını net bir şekilde ortaya koymak. İkincisi ise, onun felsefesinin yirminci yüzyıl analitik felsefesi içindeki yerini tanımlamak.

Bu iki amacı böyle kısa bir kitabın sınırları içinde gerçekleştirmek kolay bir iş değil. Bunun da belli başlı bazı sebepleri var. Bunlardan en önemlisi, Wittgenstein'ın yazdıklarının bir hayli çok sayıda, karmaşık ve anlaşılması güç olmasıdır. Bu sıraladıklarımdan ötürüdür ki, filozofun yazdıkları birbiriyle rekabet eden yorumlara yol açmaktadır ve bugüne dek de bu şekilde pek çok farklı yorum almıştır. Wittgenstein'a hakkını tam olarak verebilmek için, eserlerinin etrafında toplanan çok sayıdaki araştırmadan bahsetmenin yanı sıra, söz konusu eserlerin kendilerini de ayrıntılı ve haliyle uzun süren bir incelemeden geçirmek gerekmektedir. Burada böyle bir şey yapmamız mümkün değil. Dolayısıyla, hedeflerimin son derece mütevazı olduğunu belirtmek durumundayım. 'Anahatlar' derken tam da bunu kastediyorum ve okuyucudan felsefeyle ilgili herhangi bir ön bilgi beklentisi içinde değilim.

Wittgenstein'ın takipçileri onun görüşleriyle ilgili kısa, tanıtıcı taslaklar çizme girişiminde bulunmanın bir hata olduğunu iddia ediyorlar. Wittgenstein'ın en önemli öğrencilerinden biri olan Norman Malcolm şöyle yazmıştır: "[Wittgenstein'ın yapıtlarını] özetleme girişimi ne başarılı ne de faydalı olurdu. Wittgenstein, düşüncelerini, onları daha fazla kısaltmanın imkânsız olacağı noktaya kadar kısaltıp sıkıştırmıştır. Gerekli olan bunların açılması ve aralarındaki bağlantıların izlerinin sürülmesidir." Wittgenstein'ın takipçileri başka bir sebep olarak da felsefi görüşlerin özetlerinin, önermelerin adım adım, düzenli bir şekilde gösterilmesi yoluyla sistematik bir anlatım şekli alması gerektiğini, ama Wittgenstein'ın geç dönem felsefesinde felsefeyle sistematik olarak uğraşmaktan duyduğu nefreti dile getirdiğini öne sürer. Yani, Wittgenstein'ın takipçileri, onun görüşlerine ilişkin çizilmiş kısa taslakların bu görüşlerin yalnızca içeriğini değil, amacını da ciddi şekilde yanlış yansıttığını söylemektedirler.

Bu açıklamalar beni ikna etmedi. Ben Wittgenstein'ın yazdıklarının özetlenebilir olduğunu düşünmekle kalmıyor, bunların esasen olumlu anlamda birer özete de ihtiyaç duyduğuna inanıyorum; hele ki, ölümünden sonra yayımlanan çok sayıda yazısının örtüşen ve tekrar içeren pek çok yanı olduğu dikkate alınırsa. Wittgenstein'ın yazdıklarının sistematik olarak ifade edilebilen hiçbir teori içermediği de doğru değildir, zira içerirler. Burada bizi ilgilendiren, Wittgenstein'ın söylediği şeyle bunu söyleme şekli arasındaki farktır; geç dönem yazılarının üslup açısından sistematik olmamaları, içerik açısından da sistematik olmadıkları anlamına gelmez. Wittgenstein,

hem erken hem de geç dönem çalışmalarında, herhangi bir felsefi teori aracılığıyla görülebilecek, dile getirilebilecek ve açıklanabilecek belli kilit savları, aralarındaki mantıksal bağlılık ilişkileriyle birlikte ortaya koyar. İşte, burada –kısa ve tanıtıcı bir biçimde– yapmaya çalıştığım şey bu.

Birbirleriyle rekabet halindeki geniş yelpazeli Wittgenstein yorumları yine de sorunlara yol açmaktadır. Her yorumcu elinden geldiğince doğru açıklamalar yapmaya çalışsa da, kendini Wittgenstein'ın görüşlerine farklı tepkiler verenlerin söylediklerini çarpıtıp bunlara başka anlamlar yüklerken bulur. Bu bizi umutsuzluğa düşürür ve Wittgenstein'ın ne demek istediğiyle ilgili bir fikir birliğine hiçbir zaman varılamayacağı anlamına geliyor gibi görünebilir. Ancak, ben bu türden bir karamsarlığı gereksiz buluyorum, çünkü, bana öyle geliyor ki, Wittgenstein üzerine yazılanlar, filozofun eserlerinde belli başlı hangi temaların yer aldığı konusunda zaten kayda değer bir mutabakat içindedir. Bu, zorlukların ortadan kalkmadığını inkâr etmek anlamına değilse de, Wittgenstein'ın çalışmalarının bu tür bir giriş kitabında tartışılması gereken yönlerinin güvenle tespit edilebileceği anlamına geliyor. Ne var ki, Wittgenstein hakkında yazan herkes gibi ben de, gereken dikkati göstermek adına, kendisine atfettiğim görüşlerin benim bunlar hakkındaki yorumlarım olduğunu eklemeliyim, yani bu kitap boyunca "benim anladığım kadarıyla Wittgenstein (...) demek istiyor" sınırlamasının varlığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Yukarıda bahsi geçen iki amaçtan ikincisine ulaşmak biraz daha kolaydır. Bu amaç, Wittgenstein'ın eserlerinin

yirminci yüzyıl analitik felsefesi içindeki yerini belirlemektir. Bu sınırlı bir amaçtır çünkü onun eserlerini genel yirminci yüzyıl *düşüncesinin* içine yerleştirmekle aynı şey değildir. Wittgenstein'ın fikirleriyle edebiyat ve sanattaki akımlar arasında bir ilişki kurmak ya da, diyelim, ilk dönem çalışmalarının modernist, geç dönem çalışmalarının ise postmodernist olduğu yorumunda bulunmak veya onun felsefesinin kaynaklarını 1914 öncesi Viyanası'nın entelektüel mayasında aramak benim bu kitapta yapmayı amaçladığım şey değil. Bu tarz bir çalışma ilginç ve pek çok açıdan değerli olurdu ama ben burada yalnızca doğrudan konuyla ilgili olana bağlı kalacağım. Wittgenstein'ın yapıtlarının, felsefi veçheleri açısından tam anlamıyla ele alındığında genelde yakın dönem ve çağdaş analitik felsefe ana akımına ait oldukları düşünülür. İşte, ben de bu çalışmaları bu çerçeve içerisinde ele alacağım.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Wittgenstein'ın adı –ve zaman zaman da fikirlerinden biri ya da birkaçı– antropoloji, teoloji, edebiyat teorisi ve başka bazı konulardaki yazılarda karşımıza çıkmaktadır. Yakın dönem düşünce gelenekleri, anadili İngilizce olan analitik gelenektekilerden epey farklı olan Kıta Avrupası filozofları da Wittgenstein'ın çalışmalarına aynı şekilde önem vermişlerdir. Kapsamlı bir çalışma bu türden daha geniş çaplı değerlendirmeleri göz önüne alabilir. Ancak, daha önce de belirttiğim gibi, ben burada Wittgenstein'ın düşüncesini doğal ortamı içerisinde ele alıyorum. Bunun bahsi geçen diğer alanlarda kullanılmasının bir değeri olup olmadığını değerlendirmek için, her halükârda, öncelikle fikirlerin kendilerini anlamak gerekir. Yine de, zaman zaman diğer

alanlarla arasındaki bağlantılara değineceğim, özellikle de Wittgenstein'ın geç dönem görüşlerini ele alırken.

Birazdan okuyacaklarınızda açıklama ve yorumlama eleştiriden daha çok yer tutmaktadır. Bunun sebebi yerimizin kısıtlı olması ve benim öncelikli amacımın Wittgenstein'ın düşüncesini felsefeyle ilgisi olmayanlara belli başlı yönleriyle erişilebilir kılmak olmasıdır. Ne var ki, bu tarz bir yol izlerken yapılması gereken bir şey de bir düşünürün görüşlerinin ne tür eleştirel tepkiler doğurduğunu ortaya koymak ve bu görüşlerin ne dereceye kadar ikna edici olduğunu –ya da olup olmadığını– nedenleriyle birlikte göstermektir. Dolayısıyla, bu yönde kısa ve teknik olmayan birtakım girişimlerim de olacak.

Wittgenstein'ın yapıtlarıyla diğer yirminci yüzyıl analitik felsefesi yapıtları arasındaki bağlantıyı tartışırken alışılagelen görüşlere ufak tefek yenilikler katmaya çalıştım; bana göre, Wittgenstein'ın yakın dönem felsefesindeki yeri –filozofun bahsi geçen dönemin içeriğine ve gidişatına yaptığı doğrudan etkiler açısından– pek de öteden beri söylenen yer değildir.

Bir konuya giriş niteliğindeki kitaplar, okurları ilgilendikleri konuyu birinci elden araştırmaya teşvik etmelidir. Ancak, bazı durumlarda, konunun uzmanı olmayan okurlardan asgari düzeyde ve sağlam bir altyapı oluşturmadan bunu yapmalarını beklemek fazla iddialı olur. Her ne kadar takipçileri aksini iddia etse de, Wittgenstein bir filozofun filozofudur. Yazdıkları, aynı Aristoteles'in, Kant'ın ve belli başlı başka düşünürlerin yazdıkları gibi, felsefe konusunda –mütevazı düzeyde de olsa– bir temeli olmayan birinin pek de işine yaramayacaktır, çünkü bu düşünürlerin söyleme-

ye çalıştıkları şeyler, neyden yana ve neye karşı iddialarda bulunulduğunu göremeyen birisi için tamamıyla anlaşılmaz olacaktır. Elinizdeki kitap da okurun herhangi bir felsefi eğitimden geçtiğini varsaymadığı için, içeriğini kendi kendine yeten bir hale sokmaya çalıştım; buradaki amaç Wittgenstein'ın düşüncesini kabataslak ortaya koymaktır ki, bu da sistematik anlamda felsefe eğitimi almayan ya da almayı planlamayan biri için bile yeterince öğretici olacaktır. Buna rağmen, kitapta verilen bilgiler okurlardan bazılarını Wittgenstein'ın kendi yazılarıyla –çok daha ileri bir anlayışla– uğraşmaya iterse, bu bizim için önemli bir kazanç olur.

Anthony Kenny'ye, Anthony Quinton'a, Jim Hopkins'e, Dan Rashid'e, Henry Hardy'ye ve Keith Thomas'a kitabın taslağının tamamını okuyup çok değerli yorum ve eleştirilerde bulundukları, Carolyn Wilde'a ve Norman Malcolm'a da *Soruşturmalar*'da yer alan belli başlı hususlardaki faydalı tartışmaları için buradan teşekkür etmek istiyorum. Sonuçta ortaya çıkan çalışmayı alışılagelmiş birtakım kısıtlama ve zorunluluklar belirlese de, adlarını saydığım bu akıl hocalarım onu epey iyileştirdiler ve bunun için onlara minnettarım.

Bu kitabı Jenny'ye ithaf ediyorum – "*Invenio sine vertice aquas, sine murmure euntes, perspicuas ad humum.*"

Referanslar Hakkında

Wittgenstein'ın eserlerine sıkça yapılan göndermelerde şu kısaltmalar kullanılmaktadır:

B *The Blue and Brown Books* (*Mavi ve Kahverengi Kitaplar*).
C *On Certainty* (*Kesinlik Üzerine*).
P *Philosophical Investigations* (*Felsefi Soruşturmalar*).
R *Remarks on the Foundations of Mathematics* (*Matematiğin Temelleri Üzerine Düşünceler*).
T *Tractatus Logico-Philosophicus* (*Tractatus*).
Z *Zettel* (*Zettel*).

Bu kısaltmaları takip eden sayılar, sayfa numaraları verilen B hariç, paragrafları ifade etmektedir. Yapılan diğer tüm göndermelerin açıklamaları ek okumalarla ilgili bölümde verilmiştir.

I. Bölüm

YAŞAMI VE KİŞİLİĞİ

Ludwig Wittgenstein bir filozoftu. Felsefe yirminci yüzyılda uzmanların ilgi alanı olan bir konu haline geldiği için, yakın zamanda adını duyuran filozofların çoğu yalnızca kendi çağdaşları arasında tanınmaktadır. Wittgenstein ise felsefenin sınırlarını epey aşan bir üne sahiptir. Filozof olmayanlar arasında adı şaşılacak derecede sık ve hayret verici çeşitlilikte bağlantılarla anılır. Görünüşe göre, Wittgenstein pek çokları tarafından yirminci yüzyıl felsefesinin mükemmel bir temsilcisi olarak görülmektedir, çünkü felsefenin kendisinin nasıl bir şey olduğunu –yalnızca eserleriyle değil, kişiliğiyle de– örneklemektedir: çetin ve engin. Kim bilir, yazdıklarının aforizmalar bulmak için yağmalanması belki de bundandır. Yazıları, hem üslup ve yapı açısından hem de bir tür bilgelik sunduğundan, bu tarz bir ele alış biçimine açıktır.

Felsefeyle profesyonel anlamda ilgisi olmayanların Wittgenstein'la ilgili fikirleri, pek çok çağdaş filozofun onun yirminci yüzyılın en büyük düşünürü olduğu yö-

nündeki kanısından kaynaklanmaktadır. Bunun doğru olup olmadığına karar verecek olan tarihtir; aynı dönem filozoflarının yargılarının yüzde yüz güvenilir olacağını temin eden bir kural yoktur. Ancak, verilen karar ne olursa olsun, bu, Wittgenstein'ın yaşamının ve düşüncelerinin –hiçbir şey değilse– sıradışı olduğu gerçeğini değiştirmez.

Ludwig Josef Johann Wittgenstein, 26 Nisan 1889'da, Viyana'da, sekiz çocuklu bir ailenin en küçüğü olarak dünyaya geldi. Sanayici olan babası Avusturya'nın en zengin adamlarından biriydi; Wittgenstein'ların evi Viyana sosyal ve kültürel hayatının merkezlerindendi.

Zenginlik ve kültür Wittgenstein'ın ailesinin her iki kolunu da nesiller boyunca ayırt edici kılan özellikler olmuştur. Babasının babası Yahudilikten Protestanlığa geçen varlıklı, Hesseli bir yün tüccarıydı ve Viyanalı bir bankacının kızıyla evlenmişti. Kısa bir süre sonra işinin merkez bürosunu Viyana'ya taşımış, burada o ve eşi kendilerini sanat hamisi olarak kabul ettirmişlerdi. Ludwig Wittgenstein'ın babası olan oğulları Karl'a pahalı, klasik bir eğitim vermişlerdi ama Karl on yedi yaşında isyan ederek Amerika'ya kaçtı ve iki yıl boyunca orada garsonluk yapıp keman ve Almanca dersleri verdi. Viyana'ya döndüğünde mühendislik okudu, on yıl gibi bir süre içerisinde demir-çelik sanayisine yaptığı başarılı katkılarla mirasına bir servet ekledi ve kendini Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun önde gelen sanayicilerinden biri olarak kanıtladı. Ellili yaşlarının başında emekli oldu ve sonrasında zamanının bir kısmını Viyana basını için ekonomi makaleleri yayımlamaya ayırdı.

Ailenin müzik ve kültür etkinliklerini teşvik etmek için en çok çabayı gösteren, Wittgenstein'ın annesi Leopoldine'di. O da bir bankerin kızıydı ve Styrialı toprak soyluları içinde önemli bağlantıları vardı. Leopoldine son derece sağlam bir müzik zevkine sahipti. Brahms ve Mahler onun davetiyle düzenli olarak eve gelirdi ve yine onun teşvikiyle Wittgenstein'ın erkek kardeşi Paul de konser piyanisti olmuştu. Paul, 1914-18 savaşında bir kolunu kaybettikten sonra onun için tek elle çalınabilen konçertolar yazanlar arasında Ravel ve Strauss da vardı. Wittgenstein'ın da tanrı vergisi ince bir müzik anlayışı vardı. Yetişkinliğinde kendi kendine klarnet çalmayı öğrendi ama müzik söz konusu olduğunda en çarpıcı özelliği bir partisyonu baştan sona, ıslıkla ezberden çalabilme becerisiydi.

Leopoldine Wittgenstein bir Katolik Kilisesi'ne mensuptu ve Wittgenstein da bu inancın etkisi altında büyüdü. Yaşamı boyunca din onun için hep önemli bir mesele oldu; hatta birkaç sefer ciddi ciddi rahip olmaya niyetlenmişti. Ne var ki, dinle ilgili fikirleri alışılagelenlerden epey farklıydı ve Wittgenstein bunların tam mahiyetini hep gizli tuttu. Bazı yazılarında bunlarla ilgili ipuçlarına rastlıyoruz.

Karl Wittgenstein'ın eğitimle ilgili görüşleri, belki de yaşadığı tecrübeler nedeniyle, kendine özgüydü. Bütün çocukları, on dört yaşına gelene kadar, onun geliştirdiği bir müfredat doğrultusunda evde eğitim aldı. Ancak, bu pek de başarıyla sonuçlanan bir plan olmadı. Wittgenstein okula başlama çağı geldiğinde bir *Gymnasium*'a (ki bunlar günümüz ortaokullarına denk gelir) girmeyi başaramadığı gibi, pratik becerilere akademik çalışmalardan daha



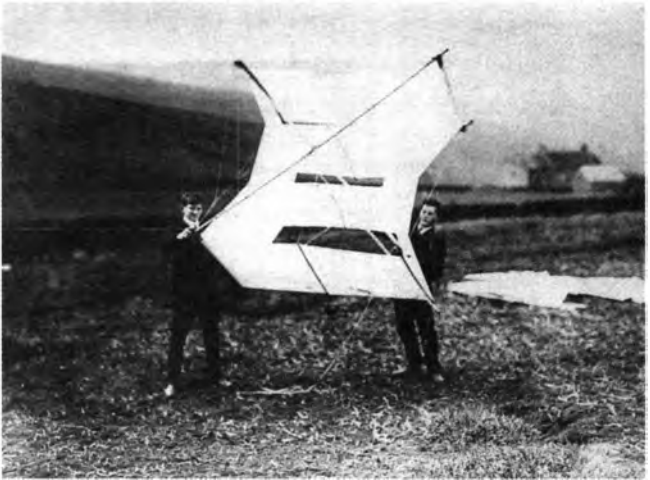
Resim 1. Wittgenstein ailesi Hochreit'ta akşam yemeğinde (soldan sağa): Hizmetçi Rosalie Hermann, Hermine, büyükanne Kalmus, Paul, Margarete ve Ludwig.

çok ağırlık verilen bir *Realschule*'ye bile giremedi, çünkü istenilen standartlara uymuyordu. Nihayet, Linz'de, tamı tamına çağdaşı olan Adolf Hitler'in de öğrencisi olduğu bir taşra *Realschule*'sinin giriş sınavını vermeyi başardı. Üç mutsuz yıl geçirdikten sonra, 1906'da üniversiteye girmesi için gerekli nitelikleri henüz edinememiş olarak oradan ayrıldı. Bu onun için bir yenilgi sayılırdı, çünkü Viyana'da Boltzmann'la birlikte fizik çalışmak gibi bir hayali vardı. Ne var ki, onda her zaman baba mesleği mühendisliğe karşı bir eğilim olmuştu (hatta çocukluğunda bu eğilimini çalışan bir dikiş makinesi yaparak ortaya koyduğu söylenir).

Ailesi de onu bu nedenle Berlin-Charlottenburg'daki bir teknik yüksekokula gönderdi.

Wittgenstein orada da mutlu olamadı ve üç dönemin sonunda ayrıldı. Bu kez de o zamanlar gelecekteki mesleğinin en yeni dalı olan havacılık mühendisliğine ilgi duymaya başlamıştı. 1908'de İngiltere'ye gitti ve yazı Derbyshire'deki Glossop yakınlarında bulunan Yukarı Atmosfer Araştırma İstasyonu'nda uçurtmalarla deneyler yaparak geçirdi. Sonbaharda da Manchester Üniversitesi Havacılık Mühendisliği Bölümü'ne girdi.

Wittgenstein, Manchester'de iki yıl süresince kayıtlı kalsa da, aslında çoğunlukla Avrupa'daydı. Ayrılma zamanı geldiğinde, bıçaklarının ucunda jet reaksiyon başlıkları olan bir pervane tasarımı üzerinde çalışıyordu. Önce bu tasarımın matematiği, sonra matematiğin kendisi ve nihayetinde de matematiğin temelleriyle ilgili felsefi sorular merakını uyandırdı. Tanıdıklarına bu konuyla ilgili neler okuyabileceğini sorduğunda ona Bertrand Russell'ın *Matematiğin İlkeleri* adlı kitabını önerdiler. Bu kitabın Wittgenstein üzerindeki etkisi büyük oldu. O zamana kadar felsefe üzerine yaptığı okumalar sınırlıydı; Schopenhauer'in bazı eserlerini okumuştu ama başka pek bir şey bilmiyordu. Russell'ın kitabı onu mantık ve felsefedeki en son gelişmelerle –Russell'ın kendisinin ve Gottlob Frege'nin önünü açtığı gelişmelerle– tanıştırdı. Öğrendiği bu yeni fikirler Wittgenstein'ı çok heyecanlandırdı ve bunlar üzerine çalışmaya karar verdi. 1911'de, yazdığı bir makaleyi okutmak ve kendisine yol göstermesini istemek için Jena Üniversitesi'ndeki Frege'yle temasa geçti. Frege ona Cambridge'de Russell'la birlikte çalışmasını önerdi. Wittgenstein da bu



Resim 2. Ludwig Wittgenstein, 1908 yazında, Manchester Üniversitesi'nde Havacılık Mühendisliği öğrencisi olmadan önce, Glossop, Derbyshire'daki uçurtma istasyonunda William Eccles ile birlikte.

tavsiyeye uyup 1912 yılı başlarında Cambridge'e kaydını yaptırdı.

Wittgenstein Cambridge'de yalnızca beş dönem kaldı ama bu onun için son derece biçimlendirici bir süreç oldu. O zamanlar yazdığı bir mektupta, ondan 'Moore'dan beri karşılaştığım en yetenekli adam' diye bahseden Russell'la mantık ve felsefe tartışmaları yaptı. Wittgenstein ve Russell arasındaki ilişkinin öğrenci-öğretmen ilişkisinden çıkması çok uzun sürmedi ve her ne kadar Wittgenstein'ın arkadaşı David Pinsent günlüğünde "Wittgenstein, Russell'ın çömezlerinden biri ve ona çok şey borçlu" de-

miş olsa da, daha sonra da göreceğimiz üzere, etkilenme karşılıklıydı.

Seyahat Wittgenstein'ın çok ilgilendiği bir konuydu. 1913'te Pinsent'le birlikte önce İzlanda'ya, sonra Norveç'e gitti. Norveç'ten çok etkilendi ve 1913'te tek başına bir kez daha gitti. Skjolden yakınlarındaki bir çiftliğin uzak bir köşesinde kendisine bir kulübe inşa edip, Noel için Viyana'ya yaptığı kısa bir ziyaret haricinde, 1914 yazına kadar orada kaldı. Zamanını mantık alanında yaptığı araştırmalara adadı. G. E. Moore oraya yaptığı bir ziyaret sırasında Wittgenstein'ın çalışmalarıyla ilgili birtakım notlar aldı. Bu çalışma, Wittgenstein'ın ilk kitabı olan *Tractatus Logico-Philosophicus*'un yazılma sürecinin en erken dönemini temsil ediyordu.

1914'te savaş çıktığında Wittgenstein Viyana'daydı. Birkaç gün içinde İmparatorluk Ordusu'na yazılmıştı bile. Takip eden iki yılın çoğunu önce Krakow'da, sonra da Lviv yakınlarında, Doğu Cephesi'ndeki bir top atölyesinde makine teknisyeni olarak hizmet vererek geçirdi. 1916'da subaylık eğitimi için Olmütz'e gönderildi. Orada Paul Engelmann'la tanıştı. Birlikte dinden konuştular. Engelmann daha sonra arkadaşlıklarını anlatan ve dinle ilgili soruların o dönemde Wittgenstein için ne kadar önemli olduğunu gösteren bir belge yayımladı.

Wittgenstein 1917'de alayına geri dönerek topçu gözleyicisi olarak hizmet verdi. 1918 yılının başlarında, güney cephesindeki Tirol'de bir dağ topçu alayında görevlendirildi. Kasım ayında Avusturya-Macaristan başarısız olunca, Wittgenstein'ın da dâhil olduğu güneydeki İmparatorluk Ordusu'nun çoğu İtalyanlar tarafından esir düşürüldü.

Wittgenstein 1919'un son zamanlarına kadar Monte Cassino yakınlarında tutsak kaldı.

Savaş Wittgenstein'ı en azından iki açıdan önemli derecede etkiledi. İlk etkisi, özellikle de sahip olduğu mal-mülk ve yaşam tarzıyla bağlantılı olarak, kişisel bakış açısında derin değişikliklere yol açmasıydı. Savaştan önce babası ona dikkate değer bir servet bırakmıştı. Onun öncesinde de Wittgenstein ancak cömert bir milyonerin oğlunun yaşayabileceği türden bir hayat sürmüştü. Örneğin, rivayete göre, bir keresinde Manchester'dan Liverpool'a giden treni kaçırınca hiç vakit kaybetmeden özel bir tren kiralamaya teşebbüs etmişti ki o dönemde bu ancak zengin birinin yapabileceği bir şeydi. Yine Pinsent'in anlattığına göre, İzlanda'ya yaptıkları seyahat sırasında (ki masrafları Wittgenstein karşılıyordu) öylesine krallara layık bir şekilde ve öyle çok sayıda yardımcıyla yolculuk ediyorlardı ki diğer turistlerin alaycı bakışlarını üzerlerine çekmişlerdi. Ayrıca, görünen odur ki, Wittgenstein savaştan önceki dönemde kravat seçimi konusunda son derece titizdi. Savaştan sonra ise tüm bunlar değişti. Wittgenstein servetinin tamamını kardeşlerine dağıttı – zaten zengin oldukları için biraz daha fazla paranın onları bozmayacağını düşünüyordu ve sonrasında da hayatını tam bir sadelik içinde, hiçbir aksesuvar kullanmadan, nadiren –o da gerçekten kırk yılda bir– kravat takarak geçirdi.

Bu değişime neyin sebep olduğu net değildir. Bu durumun, Wittgenstein'ın, 1915'in ilk yarısında, bir ara doğu cephesindeyken, Tolstoy'un Hıristiyanlığın esaslarını anlattığı *The Gospels in Brief* adlı eserini bulup okuması ve bundan çok etkilenmesiyle ilgili olması muhtemeldir. (Gö-

rünüşe göre, bu Hıristiyanlık ilkelerinin asıllarını okuyup da epey farklı olduklarını anladığında, bunların Tolstoy'un versiyonundan daha üstün olduklarına ikna edilmesi gerekmiştir.) Ayrıca, ordu hayatının sertliği ve basitliği de ona yakın gelmiş olabilir; Norveç'teki bir başınalığından da anlaşılabileceği gibi, dünya nimetlerinden elini eteğini çekmeye eğilimli olduğunu savaştan önce de göstermişti ve belki de ordu deneyimi bu tercihi kuvvetlendirmişti. Her şekilde, Wittgenstein'ın mektupları ve kayıtlı konuşmaları –belki de homoseksüel olması nedeniyle– günahkârlık olarak gördüğü şeylerle ilgili karanlık bir algısı olduğunu göstermektedir ve bu nedenle de kendini aşağılama eğilimindedir. Sebepleri ne olursa olsun, Wittgenstein 1919'da savaş esirlerinin tutulduğu kamptan ayrıldığında, gözle görülür şekilde, sonraki yılları başlıca biyografi yazarları tarafından son derece başarılı bir şekilde anlatılan sıradışı, hatta tuhaf ve çoğunlukla da asabi bir kişiye dönüşmüştü.

Önemli olan bir ikinci şey de, Wittgenstein'ın esir alındığı sırada kocaman sırt çantasında İngilizce çevirisinden okuyanların *Tractatus Logico-Philosophicus* olarak bildiği (ki bu, Spinoza'nın *Tractatus Theologico Politicus*'unun bir taklidi olarak Moore tarafından önerilmiş bir isimdir) kitabı *Logische-Philosophische Abhandlung*'un müsveddesini taşıyor olmasıydı. Wittgenstein'ın savaş yılları boyunca üzerinde çalıştığı bu kitap, şansının yaver gitmesiyle, mantıkla ilgilenen ve fikirlerini tartışabileceği biriyle tanıştığı yer olan Monte Cassino kampında tamamlanmıştı.

1919 yılının başlarında, Wittgenstein, Russell'a İtalya'dan mektup göndermeyi başarıp ona *Tractatus*'tan bahsetti ve hatta John Maynard Keynes'in etkisiyle ona

kitabın bir de taslağını yolladı. Serbest bırakıldıktan sonra kitabını yayımlatmak için birkaç girişimde bulunduysa da, bunların hepsi başarısız oldu. Çaresizlik içinde bu işi Russell'a bıraktı ve Russell da giriş yazısına katkıda bulunmayı kabul ederek kitabın nihayet yayımlanmasını mümkün kıldı. *Tractatus* 1921'de Almanca, 1922'de de İngilizce olarak yayımlandı. Ancak, Wittgenstein, Russell'ın giriş yazısını gördüğünde çok sinirlendi. Her ne kadar o ve Russell 1919 yılı sonlarında Hollanda'daki bir buluşmalarında kitabı satır satır tartışmış olsalar da, Russell onun görüşlerini yanlış anlamış ve haliyle yanlış sunmuştu.

Tractatus, Wittgenstein'ın yaşadığı süre içinde yayımlattığı tek felsefi kitaptı. Kitap bittiğinde filozof felsefenin tüm sorunlarını çözdüğüne inanıyordu ve bu inancına uygun bir şekilde felsefi çalışmaları bir yana bırakıp başka bir alana yöneldi. Hapiste olduğu sırada öğretmenlik yapmaya karar vermişti ve bu kararını vakit kaybetmeden uygulamaya koydu. Bir yıllık bir ilkokul öğretmenliği kursuna devam edip Temmuz 1920'de diplomasını aldı. O sonbahar, Viyana'nın güneyindeki tepelere kurulmuş bir köy olan Trattenbach'ta öğretmenliğe başladı. Orada, Puchberg-am-Schneeberg'e tayin edilmeden önce, çok mutsuz iki yıl geçirdi. Burada da, aynı ilk görev yerinde olduğu gibi, Wittgenstein ile bazı öğrenci velileri arasında anlaşmazlıklar çıktı ve filozof daha iki yılı dolmadan tekrar, bu kez Otterthal'e tayin edildi.

Oradayken, ilkokullarda kullanılmak üzere bir imla kılavuzu yazıp yayımladı. Ancak, velilerle arasında yine sorun çıktı; görünüşe göre, Wittgenstein'ın öfkesi ve disiplin yöntemlerinin –iddialara göre– epey sert olması birtakım

şikâyetlere yol açıyordu. 1926'nın Nisan ayında, söz konusu şikâyetlerle ilgili resmi işlem başlatılamadan, Wittgenstein istifa edip Viyana'ya döndü.

Öğretmenlik kariyerindeki başarısızlığı Wittgenstein'ı ciddi bir bunalıma soktu. Viyana'nın dışında bulunan Hütteldorf'taki bir manastırda bahçıvan olarak çalışmaya başladı ve üçüncü kez rahip olmaya niyetlendi (ilk seferi Dünya Savaşı'ndan hemen önce, ikincisi de esir kampından salıverildikten sonraydı). Hatta bir tarikata katılmak için başvuruda bulunacak kadar ileri gitti, ancak girdiği mülakatta onu rahip olmaya iten nedenlerin uygunsuz olduğunu ve aradığı şeyi manastır hayatında bulamayacağını söylediler.

Wittgenstein'ı bu çaresiz durumundan çekip çıkaran iki gelişme oldu. Bunlardan ilki, kız kardeşlerinden birinin evinin tasarımına ve inşaatına giderek artan bir şekilde dâhil olmasıydı. Başlangıçta, aynı zamanda arkadaşı olan mimar Paul Engelmann ile işbirliği içinde çalışıyordu ama sonra tüm kontrolü eline aldı. Evle ilgili her ayrıntı onun titiz kontrolünden geçiyordu; örneğin, radyatörlerin, odaların simetrisini bozmamak için tam olması gereken yere konması gerekiyordu. Ev kimilerinden epey övgü aldı; G. H. von Wright, evin *Tractatus*'la aynı "statik güzelliğe" sahip olduğunu düşünüyordu. Bu, Wittgenstein'ın çok takdir ettiği Adolf Loos'un çalışmalarından etkilenmiş olan süslü püslü, modern bir binaydı.

Ev inşa ettiği bu kısa dönem, çektiği onca zorluktan sonra Wittgenstein'ı iyileştirmede epey işe yaradı ve onu en uygun şekilde ikinci gelişmeye hazırladı: Viyana Üniversitesi'ndeki filozoflar onunla temasa geçip onu tartış-

ma toplantılarına katılmaya davet ettiler. Wittgenstein bu teklifi kabul edip felsefi çalışmalarına kaldığı yerden yavaş yavaş devam etmeye başladı. Aslında, *Tractatus*'un İngilizce çevirisinin yapılmasına yardım eden ve onu Avusturya'da birkaç kez ziyaret eden genç İngiliz filozof F. P. Ramsey aracılığıyla, öğretmenlik yılları sırasında da felsefeyle bağlantısını koparmamıştı. Ancak, her ne kadar Wittgenstein Ramsey'le *Tractatus*'un bazı ayrıntılarını tartışmış olsa da, felsefeye tekrar başlamaya ikna olmamıştı. Şimdi ise onun peşinden koşan kişi Viyana Üniversitesi'nde profesörlük yapan, 1925 yılından itibaren sıkı bir şekilde birlikte çalışan felsefeci ve bilim adamlarından oluşmuş aktif bir grup olan Viyana Çevresi'nin kurucusu Moritz Schlick'ti. Schlick, Wittgenstein'ı bu gruba çekmeyi başaramadıysa da o ve bazı meslektaşları onunla ara sıra görüşüyorlardı. Wittgenstein, felsefi ilgileri yeniden canlandıkça, *Tractatus*'un felsefenin sorunlarına pek de öyle çözüm olmadığını gördü. Bu da onu felsefi çalışmalarının pek çok açıdan epey farklılık gösterdiği ikinci bir dönemin oluşumuna teşvik eden unsur oldu.

Wittgenstein'ın Schlick ve Viyana Çevresi'nin diğer üyeleriyle iletişime geçmesinin önemli bir sonucu, filozofun 1929'da Cambridge'e dönmesi oldu. Bir yıl daha orada ikamet ettikten sonra *Tractatus*'u doktora tezi olarak sunabileceğini öğrenmişti. Gerektiği şekilde kaydını yaptırdı. Danışmanı Ramsey olmuştu ve sınavlarını da Russell ile Moore yapacaktı. O zamanlar Birleşik Devletler'den ithal yeni bir unvan olan doktora derecesinden kendi kuşağındaki diğerleri gibi pek hoşlanmayan Moore'un sınav raporuna şunları yazdığı söylenir: "*Tractatus* gerçek bir deha

ürünü, ama bu kadarla da kalmayıp bir doktora derecesinin gereklerini de yerine getiriyor." Derecesinin resmi olarak tanınmasından sonra Wittgenstein Cambridge'de kendisine sağlam bir yer edinme çabasına girişti. Trinity College'te beş yıllık bir üniversite bursuna başvurdu ve Russell'ın da onun araştırma önerileri üzerine bir rapor yollamak suretiyle cömert bir şekilde yardım etmesi sonucunda 1930 yılında bu bursa hak kazandı. Artık çokça yazdığı, en üretken ve verimli felsefi evresine giriyordu.

Wittgenstein, bursunun sona ermesine yakın, o zamanlar Cambridge çevrelerindeki itibarının keyfini süren Sovyetler Birliği'ne göç etmeye karar verdi. Tolstoy ve Dostoyevski'nin ateşli bir takipçisi olarak zaten çoktandır Rusya'ya bir hayranlık besliyordu. Bu nedenle Rusça öğrendi ve 1935 yılında bir arkadaşıyla birlikte SSCB'yi ziyaret etti. Oraya yerleşmek yönündeki kararını neden değiştirdiği tam olarak bilinmemekle beraber, Norveç'teki kulübesinde geçirdiği bir yılın ardından Cambridge'e döndü ve 1939'da felsefe profesörü olarak Moore'un izinden gitti. Ancak, daha profesörlük görevine başlayamamıştı ki savaş patlak verdi. Wittgenstein 1944 yılına kadar önce Londra'daki Guy's Hastanesi'nde, sonra da New Castle upon Tyne'daki* Royal Victoria Kliniği'nde hademe olarak çalıştı. İngiliz vatandaşlığına geçtiği için hapse atılması söz konusu değildi.

1945-46 ve 1946-47 akademik yıllarında Wittgenstein Cambridge'de ders verdi. Öğretim görevlisi olmak onun

* Birleşik Krallık'ın genelde Newcastle olarak bilinen şehir statülü yerleşim ve yerel idare birimi. (ç.n.)

için tatsız bir şeydi, özellikle de ayrıntıları bakımından; örneğin, öğretim görevlilerinin sohbetlerini o kadar sıkıcı buluyordu ki onlarla yemek yemekten özellikle kaçınıyordu. 1947 yılının sonunda kürsüsünden istifa edip İrlanda'ya gitti ve bir süre Galway kıyısındaki bir kulübede yaşadıktan sonra Dublin'de bir otelde kalmaya başladı. Burada, geç dönem felsefesinin en önemli çalışması olan *Felsefi Soruşturmalar*'ı tamamladı. Sağlığı iyi değildi; 1949'da Birleşik Devletler'e yaptığı kısa bir ziyaretten sonra kansere yakalandığını öğrendi. O zamandan 1951 yılındaki ölümüne kadar Oxford ve Cambridge'de pek çok farklı arkadaşının yanında kaldı. Sona çok yaklaştığı döneme kadar, sağlığı izin verdiğince, felsefi görüşleriyle ilgili notlar almaya devam etti.

Yaşam öyküsü ve anı kitaplarında Wittgenstein çok canlı bir şekilde betimlenir. Bunların çoğu Wittgenstein'dan çok etkilenmiş kişiler tarafından yazıldığı için onunla ilgili tarafsız görüşlere yer vermez. Yine de, bunlar, var olan –az sayıdaki– daha nesnel betimlemeyle ve Wittgenstein'ın kendi mektuplarıyla birlikte ele alındıklarında, filozofla ve kişiliğiyle ilgili etkileyici bir tablo ortaya çıkarırlar. Wittgenstein bunlarda güçlü, huzursuz, baskın bir birey ve insanların ya yaranmaya çalışarak ya da hoşnutsuzlukla tepki verdiği son derece ateşli ve karmaşık bir adam olarak karşımıza çıkar. Önemli biyografi ve anı yazarları Wittgenstein'ı kendileri genç birer öğrenciyken tanımışlardı; bu onu kahramanlaştırmalarını kısmen açıklayabilir. Bu anı yazarları Wittgenstein'ı yaklaşık 1.70 boylarında, delici bakışlara ve son derece sert ve uzlaşmaz bir tavra sahip biri olarak tanımlamışlardır. Wittgenstein'la karşı-

laşmalarını kayda geçirmiş olan hemen herkes onun ne kadar güçlü bir kişiliği olduğundan bahseder ve insanların onun yüz ifadesinin yoğunluğu ve bir konuşma yaparkenki el ve kol hareketleri nedeniyle nasıl hipnotize olmuşçasına onun büyüsüne kapıldıklarına dikkat çekerler.

Wittgenstein Trinity'deki salonlarda bir grup öğrenci karşısında yüksek sesle düşünerek ders verirdi. Öğrencileri onu *Tractatus*'tan gelen şöhretiyle tanıyorlardı ama Wittgenstein bu seminerler sırasında bahsi geçen kitabın başlıca öğretilerinin pek çoğunu reddederek bunların yerine bir dizi yeni felsefi fikir üretiyordu. Öğrenciler de önemli bir şeye tanıklık ediyor gibi hissediyorlardı. Hatta sadece önemli değil, olağanüstü bir şeye. Onların önünde kendi sorunlarıyla boğuşmak ve kimi zaman "Bugün çok aptalım!" deyip kimi zamansa yoğun, uzayıp giden bir sessizlik içinde oturması onun öğretme tarzıydı. Öğrencilerden gelen yorumlara, eğer bunları onaylamıyorsa, ezici karşılıklar veriyordu. Wittgenstein'ın son derece çetin geçen çileli dersleri herkese uygun değildi, ama kimileri üzerinde öyle derin etkiler bırakıyordu ki sonrasında felsefeyi Wittgenstein'ın tarzında anlamaktan başka bir şey gelmiyordu ellerinden.

Wittgenstein'ı az eşyayla döşenmiş Trinity salonlarında bir şezlongda oturarak biraz evvel bahsi geçen tarzda bir ders anlatırken gösteren resim bir yerde yanıltıcı sayılabilir, çünkü filozof eğitmenlik hayatının çok küçük bir kısmını Cambridge'de ders vererek geçirmiştir. O aslında bir ülkeden diğerine, bir yerden bir başkasına süzülen, uzun kalışlarını huzursuz pek çok kısa seyahatle çeşitlendiren ve arkadaşlarını ziyaret ettiği ya da onlarla birlikte yolculuğa



Resim 3. Ludwig Wittgenstein'ın Swansea'de çekilmiş, bakışlarının gücünü ve kişiliğinin çarpıcılığını ortaya koyduğu bir fotoğrafı.

çıktığı zamanlar haricinde yalnız yaşayan bir göçebe, kökleri olmayan bir gezgindi. Tek bir yerdeki ikametinin birkaç yıldan uzun sürdüğü çok nadirdi. Bu durum, koşullar nedeniyle ya da kendi seçimleri doğrultusunda yöneldiği farklı işlerle de paralel gelişiyordu: öğrencilik, askerlik, ilkokul öğretmenliği, bahçıvanlık, mimarlık, çingenelik, öğretim görevliliği – ki görünüşe göre bunların hiçbiri onu tatmin etmemişti. Yani onunki bölük pörçük yaşanmış bir sürgün hayatıydı ve görünüşe bakılırsa ne sıklıkla ne de uzun süreler boyunca mutluluk veren bir hayattı.

Wittgenstein bazı insanlara karşı merhametliydi. 1914-18 savaşından önce iki şaire, ismini vermeden, oldukça

cömert bir para bağışında bulunmuştu. Yakın arkadaşlıklar kurabiliyordu ve her ne kadar bir arkadaş olarak acımasız derecede talepkâr idiyse de onunla bu türden bir ilişkisi olanların çoğu ona karşı derinden bir bağlılık ve sadakat hissi duyarlardı. Öğrencilerinden bazılarıyla özellikle yakın bir ilişkisi vardı. Bunların dışındakilere karşı ise son derece acımasız ve ilgisiz olabiliyordu. Bazı anı yazarları –Wittgenstein'ın öğrencisi olmayanlar– ondan küstahlık, tahammülsüzlük ve kabalığa yatkın biri olarak bahseder. Wittgenstein onlar üzerindeki egemenliğinin gücü nedeniyle bazı öğrencilerinin ailelerinde kaygı uyandırıyordu. Sürekli insanları akademik kariyer peşinde koşmaktan caydırmaya çalışırdı; pek çok yetenekli öğrencisi onun ısrarları sonucunda felsefeyi bırakmış, hatta içlerinden biri –Wittgenstein'ı tatmin edecek bir adım atıp– yaşamının geri kalanını bir konserve fabrikasında çalışarak geçirmiştir.

Wittgenstein'ın hem kişiliğini hem de felsefesini anlama yolunda bize yardımcı olabilecek ama çoğunlukla ihmal edilen bir nokta da aldığı örgün eğitimin doğasıdır. Kişiliğiyle ilgili yukarıda kabataslak çizilen portre, Wittgenstein'ın babasının alışılagelmemiş sistemi içerisinde evde eğitim aldıktan sonra üç yıl okula devam ettiğini ve sonrasında kısa sürelerle Berlin'deki bir teknik okuldan Cambridge'e uzanan çeşitli kurumlarda kaldığını göstermektedir. Wittgenstein'ın öğretmenlik sertifikası dışında sahip olduğu tek nitelik, kırk yaşında tamamladığı Cambridge doktora derecesiydi. Kesinlikle bilim adamı falan değildi; klasik filozofları dikkatli bir şekilde okumamıştı (hatta pek çoğunu hiç okumamıştı) ve öğrencilerini de faal bir şekilde bunu yapmaktan vazgeçirmeye çalışıyordu.

Bu dağınık ve bölük pörçük eğitimine rağmen, Wittgenstein'ın hayatının ilk yıllarını son derece kültürlü bir evde geçirdiği de bir gerçektir. Müziğe duyduğu ilginin yanı sıra pek çok dil de öğrenmiş ve daha sonra bunlara içlerinde Latince, Norveççe ve Rusça'nın da olduğu yenilerini eklemişti. Şüphesiz, gençliğinde Viyana'nın gelişmekte olan entelektüel hayatı da ilgisini çekmişti. Bunun bir göstergesi de, o dönemde Viyanalı entelektüeller ve sanatçılar arasında revaçta olan Schopenhauer felsefesinin (Mahler'in genç Bruno Walter'e verdiği hediyeler arasında Schopenhauer'in tüm yapıtlarının olduğu bir takım da vardı) bir kısmını okumuş olmasıdır. Hem Wittgenstein'ın tamamlanmamış örgün eğitiminin, hem de kültürlü ve soylu aile geçmişinin bir arada olduğu bu karışım, Wittgenstein'ın aklının ve ilgilerinin sıradışı tabiatını açıklamada kısmen yardımcı olabilir. Belki de geleneksel olmayan eğitimler özgünlüğü teşvik ediyordur ya da doğuştan gelen özgünlük aşırı ölçülerdeki örgün eğitim nedeniyle tıkanıp gelişemiyordur. Durum her ne olursa olsun, Wittgenstein tipik bir eğitimin ürünü değildi ve çalışmalarının tabiatı da bu gerçeğe tanıklık etmektedir. Bu onu bir konuda daha diğerlerinden farklı kılmaktadır: Wittgenstein'ı, felsefe çevreleri tarafından ciddiye alınmasının bir koşulu olarak katı ve geleneksel bir akademik düzeni takip etmeyen, dikkate değer son felsefi kişilik olarak değerlendirmek pekâlâ mümkündür.

II. Bölüm

ERKEN DÖNEM FELSEFESİ

Bu bölümde Wittgenstein'ın erken dönem çalışması olan *Tractatus Logico-Philosophicus*'tan bahsedeceğim. Bu kitabın başlıca öğretilerinin anlaşılması, filozofun geç dönem felsefesinin anlaşılmasını çok daha kolay kılmaktadır. İkinci ve üçüncü kısımlar tamamen *Tractatus*'un kendisine ayrılmıştır. Birinci kısım, *Tractatus*'u daha anlaşılır kılmada yardımcı olan birtakım arka plan meselelerinin açıklamasını içermektedir. Bölüm, Wittgenstein'ın erken dönem çalışmalarının başka filozoflar üzerindeki etkileriyle ilgili birtakım yorumlarla sona ermektedir (dördüncü kısım).

Birinci kısımda genel hatları çizilen çerçeve, her ne kadar *Tractatus*'un tartışılması için genel bir ısınma olarak düşünüldüyse de, özellikle felsefede yeni olanlara hitap etmektedir. Bu kısımda, Wittgenstein'ın erken dönem düşüncesinde önemli rol oynayan teknik birtakım mantık ve felsefe kavrayışlarının açıklamaları yer almaktadır. Bunların hepsini açık ve anlaşılır bir şekilde düzenledim.

Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta neyi amaçladığı kitabın önsözünde belirtilmiştir. Bu amaç, dilin nasıl işlediğiyle ilgili doğru bir anlayışa vararak felsefe sorunlarının çözülebileceğini göstermektir. Wittgenstein, bunu, "dilimizin mantığını" anladığımızda felsefenin sorunlarını da çözebileceğimizi söyleyerek ifade eder. Aslında, bu, tüm Wittgenstein felsefesine hâkim olan görüştür ve erken ve geç dönemleri arasındaki sürekliliği temsil eder. Ancak, birazdan da göreceğimiz gibi, Wittgenstein'ın "dilin mantığı"yla ilgili görüşleri söz konusu iki dönemde belirgin farklılıklar gösterir. Geç dönemde temel aldığı şey, erken döneme ait en merkezi konulardan bazılarının reddedilmesidir.

Az önce de belirtildiği üzere, Wittgenstein'ın amacı iki yönlüdür. Hedefi *felsefe sorunlarını çözmektir* ve bunu *dilin nasıl işlediğini göstererek* yapmayı amaçlamaktadır. *Tractatus*, dille ilgili bir kavrayışın neden felsefenin sorunlarına çözüm olması gerektiğini göstermek üzere yola çıkar – aslında, farklı bir yolla da olsa, geç dönem felsefesinde yapmaya çalıştığı şey de budur. Bu kanıtlamaya birazdan döneceğiz, ama öncelikle "felsefenin sorunları" ifadesiyle neyin kastedildiğini anlamamız gerekiyor.

Felsefeyi, "kendimizi ve içinde yaşadığımız dünyayı genel ve kapsamlı biçimde anlamaya çalıştığımızda ortaya çıkan bir dizi temel ve kafa karıştırıcı soruyu netleştirmek ve mümkünse yanıtlamak için girişilen bir teşebbüs" olarak tanımlamak olasıdır. Bu sorular, pek çok başka şeyin yanı sıra, varlık ve gerçeklikle, bilgi ve inançla, mantık ve akıl yürütmeyle, doğrulukla, anlamla ve hem etik hem de es-

tetik değerle ilgilidir. Bunlar şu tarz sorulardır: Gerçeklik nedir? Ne tür şeyler temel olarak vardır? Bilgi nedir ve biz ona nasıl ulaşırız? Bilgiye yönelik iddialarımızın sistematik açıdan hatalı olmadığından nasıl emin olabiliriz? Doğru akıl yürütmenin ölçütleri nelerdir? Yaşamanın ve eylemenin ahlaki açıdan doğru yolu nedir ve neden öyledir?

Felsefi sorunlar, deneysel yollarla –bir teleskoba ya da mikroskoba bakarak veya laboratuvarda deneyler yaparak– çözülebilecek sorunlar değildir. Bunlar, kavramsal ve mantıksal araştırma gerektiren kavramsal ve mantıksal sorunlardır. Binlerce yıl boyunca, felsefe sorunlarına açıklık getirme ve bu soruları cevaplama işine inanılmaz çoklukta dâhi el atmıştır. Kimi filozoflar zaman zaman faaliyet alanı açısından epey ayrıntılı ve iddialı olan açıklayıcı teoriler ortaya koyma girişiminde bulunmuş, kimileriyse titiz analiz ve eleştiriler aracılığıyla belli soruları netleştirip çözüme ulaştırmaya çalışmışlardır. Tarih boyunca felsefeye katkıda bulunmuş hemen herkes, yukarıda bahsi geçen meselelerin –varlık, bilgi, doğruluk, değer– son derece önemli olduğunu kabul etmiştir ve en azından klasik dönemden beri devam eden bu felsefi tartışma işte bu ortak görüşü temel almaktadır.

Wittgenstein bu akımla ayrı düşmektedir. Onun görüşü, felsefenin asıl görevinin yukarıda belirtilen meselelerle uğraşmak olmadığı yönündedir, çünkü, ona göre, bunlar dille ilgili yanlış anlamalar sonucunda ortaya çıkan yanıltıcı sorunlar içermektedir. Felsefenin gerçek görevi, der Wittgenstein, düşüncelerimizin ve konuşmalarımızın tabiatının açık olmasını sağlamaktır, çünkü o zaman felsefenin geleneksel sorunlarının yapay olduğunun farkına varıla-

cak ve buna uygun olarak da söz konusu sorunlar ortadan kalkacaktır. Wittgenstein'ın yapıtları –hem *Tractatus*'ta topladığı ilk çalışmaları hem de sonrakiler– felsefenin geleneksel sorunlarını bu şekilde çözmeye adanmıştır.

Tractatus'un temelinde, dilin altta yatan mantıksal bir yapıya, açık ve anlamlı bir şekilde söylenebilecek şeylerin sınırlarını gösteren bir kavrayışa sahip olduğu düşüncesi vardır. Wittgenstein'a göre, bunun önemi, *söylenebilen* şeyin düşünülebilen şeyle aynı olmasıdır; böylece, kişi bir kez dilin tabiatını ve dolayısıyla da açık ve belirgin bir şekilde düşünülebilecek şeyleri kavradığında, ötesine geçildiğinde dilin ve düşüncenin anlamsız hale geldiği sınırı göstermiş olur. Wittgenstein'a göre, geleneksel felsefi sorunların ortaya çıktığı ve ortaya çıkmalarının eksiksiz bir biçimde söylenemeyecek olanı söylemeye çalışmanın –ki ona göre, bu, düşünülemeyecek olanı düşünmekle aynı şeydir– bir sonucu olduğu yer, duyu sınırlarının ötesine geçilen bir alandır. Wittgenstein bunu *Tractatus*'un hem başına hem de sonuna koyduğu, bugün çok ünlü olan, "Söylenebilir ne varsa, açık seçik söylenebilir; üzerine konuşulamayan konusunda da susmalı," (T s. 11 ve T7)* şeklindeki iddiasıyla dile getirmiştir. Wittgenstein, Russell'a yazdığı bir mektupta bu iddiasını daha net bir şekilde açıklar: [*Tractatus*'un] vurguladığı başlıca konu, neyin önermelerle –yani dille– ifade edilip (ki bu da bizi yine aynı şeye,

* Wittgenstein'ın *Tractatus*'undaki numaralı cümlelerin Türkçesi için eserin Almanca'dan Oruç Aruoba tarafından çevrilmiş ve Metis Yayınları'ndan çıkmış Mayıs 2008 tarihli beşinci baskısından yararlanılacaktır. (ç.n.)

neyin düşünülebileceğine getirmektedir), neyin önermelerle ifade edilemeyip ancak gösterilebileceğinin teorisidir ki bence bu da felsefenin en önemli sorunudur.

Wittgenstein için bu iddiaların kaynağı, felsefede doğru yöntemin 'söylenebilir olandan, yani doğa bilimi önermelerinden –yani, felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan bir şeyden– başka bir şey söylememek, sonra da her seferinde, biri doğaötesi bir şey söylemeye kalkıştığında, ona, tümcelerindeki belirli imlere hiçbir imlem bağlamamış olduğunu göstermek'tir. (T. 6.53) Ancak, bu olumsuz sonuç hikâyenin tamamını oluşturmaz, çünkü Wittgenstein'a göre etik ve estetik, din ve 'hayata ilişkin sorunlar' gibi meselelerin kendileri saçma sapan görülerek göz ardı edilmezler; saçma sapan olan, ancak bu konularla ilgili herhangi bir şey söyleme girişiminde bulunmak olabilir: "Dile getirilemeyen vardır gene de. Bu kendisini gösterir, gizemli olandır o" (T 6.522). Burada tek mümkün olan, 'söylemektense' göstermektir. Wittgenstein kimi zaman *Tractatus*'un 'yazılmamış daha önemli ikinci yarısından' bahseder; bununla kastettiği, gerçekten kayda değer olan meselelerin *Tractatus*'un dile getirmedikleri tarafından tanımlandığıdır, çünkü *Tractatus* neyin önemli olduğunu dilin sınırları kapsamında gösterir. Wittgenstein bir başka mektubunda da şunları söyler: "Çünkü Etik olan benim kitabım tarafından, içeriden sınırlandırılmıştır... *Pek çoklarının* bugün *anlamsız bir şekilde ifade etme çabasına girdiği* şeylerin tamamını kitabımda, bunlar hakkında sessiz kalarak tanımladım."

Yani, Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta yapmaya çalıştığı şey, bahsi geçen noktaları saptayacak bir bakış açısı kul-

lanarak, dilin nasıl işlediğini açıklamaktır. Daha açık bir dille ifade edersek, amacı dilin doğasını ve dünyayla olan ilişkisini açığa çıkarmaktır ki bu da aslında anlamın ortaya koyduğumuz önermelere nasıl bağlandığını açıklamakla aynı şeydir. Buna bağlı olarak, Wittgenstein, *Tractatus*'ta ilgisinin büyük kısmını önermelerin ne olduğunu tanımlamaya ve bunların anlamlarının neye bağlı olduğunu açıklamaya adar. Ve bu, Wittgenstein için *düşüncenin* sınırlarını tanımlarken gördüğümüzle aynı şeydir; dilin ve düşüncenin sınırları aynı olduğu için, ilkinin incelenmesi ikincisinininkini de beraberinde getirir. Wittgenstein'ın projesinin bu özelliği, merkezde yer alması itibariyle, tüm kitap boyunca göz önünde bulundurulmalıdır.

Wittgenstein'ın eserlerinin felsefi altyapısını bilmeyenler için, filozofun amacını ve bu amacı yerine getirme yöntemini tam olarak anlamak mümkün olmayacaktır. Bu altyapı, mantık ve felsefedeki, çoğu Frege ve Russell'ın *Tractatus*'un yayımlanmasından yıllar önce yazdığı ve Wittgenstein'ın Cambridge'de Russell'la birlikte çalışırken filozofun kendisi aracılığıyla haberdar olduğu yazılardan etkilenen gelişmelere dayanmaktadır. O halde, bu altyapının konumuzla ilgili özelliklerini anlatmakla işe başlayalım.

Ele almamızın uygun düşeceği ilk mesele felsefede önerme kavramı olacaktır, çünkü izleyen konularda önermelerin bahsi sık sık geçer. Belli birtakım zorluklarını bir yana bırakırsak, diyebiliriz ki, bir önerme, 'bu masa kahverengidir', 'bu kitap Wittgenstein'la ilgilidir', 'şu an yağmur yağıyor' gibi, doğru olduğu iddia edilen ya da doğru kabul edilmesi öngörülen bir ifadedir. Ancak, önermelerin, bu önermeleri dile getirmek için kurulan cümlelerle

karıştırılmaması gerekir. Cümle, herhangi bir dilde, belli bir yer ve zamanda biri tarafından yazılı veya sözlü olarak ifade edilen, dilbilgisel açıdan iyi kurulmuş bir sözcükler dizisidir. Bir cümlenin cümle olabilmesi için ait olduğu dilin dilbilgisi kurallarına uyması yeterlidir; buna ek olarak 'anlamlı' olması gerekmez – 'yeşil fikirler öfkeli bir şekilde uyurlar' türünden söz dizileri, kulağa mantıksız gelmelerine rağmen, cümle olarak değerlendirilirler. Önerme ise, bir cümle (ya da, daha doğru bir ifadeyle, bir bildirme cümlesi) anlamlı ve işe yaramaz olmayan bir şekilde kullanıldığında öne sürülen şeydir; yani, önermeler ve cümleler birbirinden epey farklıdır. Bu farkı anlamanın en iyi yolu, farklı cümlelerin farklı zaman ve yerlerde farklı kişiler tarafından yazılı veya sözlü şekilde dile getirildiklerinde aynı anlama gelebileceklerini, yani aynı önermeyi ifade edebileceklerini ve aynı cümlenin farklı kişiler tarafından aynı veya farklı durumlarda kullanıldığında farklı şeyler söyleyebileceğini, yani farklı önermelere çıkabileceğini dikkate almaktır. Birkaç örnek vermek gerekirse: sırasıyla İngilizce, Fransızca, Almanca ve Çince'den alınmış olan 'It's raining', 'Il pleut', 'Es regnet' ve 'Xia yu' cümlelerinin hepsi aynı önermeyi, yani şu an yağmurun yağdığını ifade etmektedir. Bu, bahsi geçen ilk durumu örneklemektedir. Diğer yandan, ben 'Başım ağrıyor' dediğimde ve siz 'Başım ağrıyor' dediğinizde aynı cümlenin farklı kullanımları aracılığıyla iki farklı şey söylenmekte, yani iki farklı önerme dile getirilmektedir. Bu da ikinci duruma örnektir.

Kimi filozoflar önermeyi bir cümlenin (ya da, aynı veya farklı dillerde, bir dizi eşanlamlı cümlenin) kullanılması aracılığıyla iletilen bir *düşünce* olarak anlamamız gerektiği-

ni öne sürmüşlerdir. Kimileri de önermelerden cümlelerin *anlamı* ya da kişinin bir durumun belli bir şekilde olduğunu bildiği, hatırladığı, umduğu ya da öyle olduğuna inandığı zamanlarda zihninde beliren nesneler şeklinde bahsetmiştir. Örneğin, eğer Jack Jill'in Jim'i sevdiğine inanıyorsa, bu görüş doğrultusunda Jack'in inanma eyleminin nesnesi 'Jill Jim'i seviyor', önermesidir. Bu önermeler birbirlerinin dışında değildir; önermeler aynı anda bunların hepsi birden olabilir. Bu meselenin şu an önümüzü kesmesine izin vermeyelim – önermelerin tabiatıyla daha farklı düzeylerde ve başka değerlendirmeleri daha sonra ele alınacaktır ve şu an için bu kabataslak açıklama yeterlidir. Şimdi dikkate almamız gereken şey, Wittgenstein'ın teorisine göre, bir önermenin bir düşüncenin sözlü ya da yazılı ifadesi olduğudur; bu nedenle, burada bizi ilgilendiren şey İngilizce, Almanca ya da Çince'deki belli cümleler değil, bu cümleler kullanıldığında *ifade edilen düşünceler*dir.

Tractatus'u kavrayabilmeye ilişkin önemli altyapı meseleleri, yukarıda da belirtildiği üzere, felsefede Frege ve Russell'ın yazdıklarından doğan gelişmelerdir. Bu gelişmeleri açıklamaya Russell'ın meşhur bir mantıksal analizinde ele aldığı bir soruna göz atarak başlamak faydalı olacaktır.

Söz konusu sorun, sıradan dilin felsefi açıdan çoğunlukla yanıltıcı –yani dünyayla ilgili kabul edilmiş kurallara uygun şekilde düşünmemiz açısından yanıltıcı– olmasıyla ilgilidir. Sorunu şu örnekle açıklayabiliriz: (1) 'Bu masa kahverengidir' ve (2) 'Geç gelmesi sinir bozucuydu' şeklinde iki önerme ele alalım. Önermelerin *yapısıyla* ilgili geleneksel teori, bu önermeleri iki öğeden –bir özne ('masa', 'geç gelmesi') ve bir yüklemden ('kahverengidir', 'sinir

bozucuydu')– oluşuyor gibi ele alır. Özne bir şeyden bahsederken, yüklem o şeyin belli bir özellik ya da durumda olduğundan bahseder. Yani (1)'de belli bir masanın kahverengi olma özelliğinden, (2)'de de birinin geç gelmesinin rahatsız edicilik özelliğinden bahsedilmektedir. Önermelerin –ve özellikle de bu önermelerin farklı kısımlarının işlevinin– yapısıyla ilgili bu düşünüş, bizi (1) ile (2) arasındaki zıtlığın yol açtığı bir zorlukla karşı karşıya bırakmaktadır. Önerme (1) sorunsuz gibi görünmektedir, çünkü özne için kullanılan terime karşılık gelen masalar gerçekten de vardır ve içlerinden uygun olan herhangi birinin kahverengi olduğunu iddia edebiliriz ve bunu da yüklem için kullanılan terimle yaparız. Ancak, aynı analizi önerme (2)'ye uygularsak, görünüşte, dünyada *geç gelme*nin vaki olduğunu söylüyormuşuz gibi olur ve bu da bir tereddüde yol açar, çünkü her ne kadar insanlar ve başka şeyler gerçekten de geç gelebilse ya da kalabilse de, dünyada 'geç kalma' denilen şeyler olduğunu –en azından masalar olduğunu düşünmemizle aynı şekilde– düşünmediğimiz ortadadır. Yani, vurgulamak istediğimiz nokta, sıradan dildeki cümlelerin yüzeydeki biçimi gerçekten söylenmekte olanla farklı durumlarda düşünülen arasındaki önemli farkları gizleyebilir ve bu da felsefi birtakım sorunlara ve yanlış anlamalara yol açabilir ki sıklıkla da açmaktadır.

Elbette, önerme (2) gerçek bir güçlük teşkil etmemektedir, çünkü bu önermeyi 'geç kalma'ya yapılan bariz göndermeyi ortadan kaldıracak bir şekilde yeniden düzenlemek mümkündür. Örneğin, '(O) sinir bozucu şekilde geç geldi' diyebiliriz. Hatta dünyayla ilgili düşüncelerimizde hataya düşmemek için bu tür bir açımlama yerinde de

olur. Bu, felsefi bir bakış açısından, bazen düşüncelerimizin berrak kalmasını sağlamak için sıradan dile –kimi zaman, az önce verilen örnekte de olduğu gibi, ifade ettiğimiz şeyi yanıltıcı anlamların önüne geçecek bir hal yoluna zorunda kalacak derecede– dikkat etmemiz gerektiğini gösterir. Bu, özellikle bir önermenin tartışmaya açık olabileceği daha ciddi bir durumu değerlendirmeye aldığımızda geçerlidir: bu da, bu kez, önerme itiraz edilmesi mümkün değilmiş gibi görünen bir özne terimine sahip olduğunda söz konusudur, çünkü 'bu masa' ve 'gelişinin geç olması' örneklerinin aksine, var olan bir şeye işaret ediyor gibi görünmesi ama aslında hiçbir şeye gönderme yapmaması açısından, önermelerdeki öznenin yerini alacak doğal ve uygun bir ifade gibi görünmektedir. Russell'ın ünlü analizi daha karmaşık olan bu duruma uygundur.

'Fransa'nın şu anki kralı akıllıdır' önermesini ele alalım. Bu tamamıyla anlamlı bir cümledir ve öyle olduğu için de doğru olup olmadığını sormak doğal görünür. Sorunun aynı şekilde doğal olan bir cevabı da var gibi görünmektedir. Fransa'nın şu anda bir kralı yoktur, dolayısıyla da özne kısmında kullanılan sözcük herhangi bir şeye atıfta bulunmamaktadır. Bu durumda, önermeyi yanlış kabul etmemiz gerekiyor gibi görünür. Ancak, bu noktada, bunun neden yanlış olduğunu göstermek konusunda bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bunun sebebi, normal şartlarda bir şeyden (bu şeye 'x' diyelim) x akıllıdır şeklinde bahsetmemiz durumunda, 'x akıllıdır' önermesinin x'in akıllı olması halinde doğru, akıllı olmaması halindeyse yanlış olmasıdır. Peki ya x hiç var olmayan bir şeyse? Olmayan bir şeyin akıllı olup olmadığını nasıl söyleyebiliriz?

Russell başlangıçta on dokuzuncu yüzyıl filozoflarından Alexius Meinong tarafından ortaya atılan bu bilmecenin bir çözümünü kabul etmişti. Bu çözüm, bir cümlede bir şeye atıfta bulunan ya da o şeye işaret eden bir işleve sahip her ifadenin *gerçekten de* bir şeye –bu şey ister 'bu masa kahverengidir' önermesindeki gibi gerçekten var olan, isterse de mevcudiyeti gerçek olmayan bir varoluş anlamına gelen (bir tür gerçek ama yarım ya da eksik varoluş) 'mevcut' bir öğe olsun– işaret ettiğini söylemekti. Bu görüşe göre, evren, Fransa'nın şu anki kralı da dâhil, düşünülebilecek ya da hakkında konuşulabilecek olan her şeyi içermektedir, ancak evrenin içerdiği şeylerden sadece bir kısmı gerçekten vardır. Bu durumda, 'Fransa'nın şu anki kralı' şeklindeki tanımlayıcı ifade gerçekten de bir şeye işaret etmektedir ve işaret ettiği şey mevcut –yani gerçek ama aslı olmayan– bir Fransa kralıdır.

Meinong'un görüşü göründüğü kadar mantıksız değildir, çünkü hem doğru hem de önemli bir değerlendirmeye dayanmaktadır. Bu, düşüncenin amaçlı olduğu, yani bir hedefe yönlendirildiği ya da odaklandığı şeklinde bir değerlendirmedir ve burada "hedef"ten kasıt, "Ne hakkında düşünüyorsun?" sorusuna cevap verildiğinde dile getirilen her ne ise odur. Birinin bana bu soruyu ben masam hakkında düşündüğüm sırada yönelttiğini farz edelim, cevabım "masa" olacaktır. Masa, düşüncemin "amaçladığı" hedeftir: düşüncem onun hakkındadır. Benzer şekilde, eğer bir orman perisi hakkında düşünüyorsam, düşüncemin hedefi ya da "amacı" bir orman perisidir. İlk verdiğim örnekte, hakkında düşündüğüm şey, yani masa, dünya üzerinde gerçekten var olan bir şeydir; ikinci durumdaysa düşün-

cemin hedefi sadece "amaçlı" bir varoluştur, yani, yalnızca bir düşüncenin hedefi veya amacı olarak vardır. Her iki durumda da düşüncenin amaçladığı hedef, hakkında düşünülen ya da düşüncenin yöneltildiği şeydir. Buraya kadar herhangi bir sıkıntı yok. Ancak, Meinong konuyu daha ileri bir noktaya taşımıştır: ona göre, bir orman perisi benim düşüncelerim kadar sizinkiler tarafından da amaçlanabileceği için, bir düşünce nesnesi olarak varlığı, onunla ilgili düşünme eylemlerimizin her ikisinden de önemli bir şekilde bağımsızdır ve bu nedenle de, masa örneğinde olduğu gibi, dünya üzerinde gerçek anlamda karşılaşılabilir bir şey olmasa da gerçek bir varlığa sahiptir. Uzun lafın kısası, Meinong'un terminolojisiyle, orman perisi bir şekilde varlığını sürdürmektedir.

Russell bu kurama olumlu bakmaya çok uzun süre devam edemedi. Varlığını bir şekilde sürdüren varlıklar düşüncesini hazmetmenin güç olduğu ortadadır ve Russell'ın dediğine bakılırsa bu düşünce kısa zaman içinde ondaki "capcanlı gerçeklik hissini" kırmaya başlamıştı. Bunun neden meydana geldiğini göstermenin en hızlı yollarından biri, bu teorinin doğru olması durumunda, her birimizin, bir şekilde var olan ama gerçekte olmayan sonsuz sayıda erkek ve kız kardeşi olması gerektiğine dikkat çekmektir; bu kardeşler, bir şekilde var olan başka varlıkların sonsuzlukları ve gerçekten var olanların tamamıyla birlikte gerçekten de tıklım tıklım bir evren ortaya çıkarırdı. Bu nedenle, Russell, 'Fransa'nın şu anki kralı akıllıdır' gibi önermelerin anlamlılığını ve yanlışlığını bir 'yaşamını sürdürme' kavramına başvurmak zorunda kalmadan açıklayacak bir çözümleme bulmaya girişti. Bunu da, cüm-

lelerde dilbilgisel anlamda öznenin yerini alan isimlerin ve betimleyici ifadelerin aslında hiç de gerçek gönderme ifadeleri olmadığını, dolayısıyla da bunları dilbilgisel özne konumunda kullanan cümlelerin, dile getirdikleri önermelerin uygun mantıksal formu açısından yanıltıcı olduğunu iddia ederek yaptı. Bu yüzden, 'Fransa'nın şu anki kralı akıllıdır' önermesinin, (1) Fransa'nın bir kralı olduğunu, (2) Fransa'nın yalnızca bir tane kralı olduğunu ve (3) Fransa'nın kralı olan her kim ise onun akıllı olduğunu öne süren üç önermenin birleşiminin kısaltması olarak görülmesi doğru olacaktır. (1) numaralı önerme yanlış olduğundan, asıl önerme yanlıştır. 'Henry' gibi özel isimlere de benzer şekilde yaklaşmak gerekir çünkü bunları gizli betimlemeler olarak görmek mümkündür; eğer 'Henry akıllıdır' dersek, (1) Henry diye bir şey olduğunu, (2) ilgili bağlamda bu türden yalnızca bir tek şey olduğunu ve (3) bu şeyin akıllı olduğunu iddia ediyoruz demektir. Eğer (1)'den (3)'e kadar giden önermelerin tamamı doğruysa, 'Henry akıllıdır' önermesi doğru demektir; (1) ve (3)'ten biri yanlışsa, 'Henry akıllıdır' önermesi de yanlış olur. Burada olan şey, belli önermeleri, her bir durumda (1)-(3) birleşimi tarafından simgelenen mantıksal *formlarına* göre analiz etmektir ve bu da gerçekten dile getirmekte olduğumuz (ve dolayısıyla da düşündüğümüz) şeyi son derece açık –dahası, varlığını bir şekilde sürdüren varlıklara ya da bunların benzerlerine başvurmayan– bir şekilde ortaya koymaktadır.

Russell'ın, bahsi geçen çözümlemeye verilen adıyla, 'Betimlemeler Kuramı', Wittgenstein'ın *Tractatus*'unu anlamamızda son derece önemli olan bir şeyi, yani günlük

dilin altında yatan mantıksal yapıdan ya da mantıksal *biçimden* bahsetmekle kastedileni, hangisinin bize dilin ve düşüncenin doğasının önemiyle ilgili yeterince bilgi vermeyi vaat ettiğini araştırarak ortaya koymaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, *Tractatus*'un başlıca görevini oluşturan da böylesi bir araştırmadır. Wittgenstein, Russell'ın 'Betimlemeler Kuramı'nı oldukça beğeniyordu ve ilk dönemlerinde bu kuramı felsefi sorunlarla nasıl baş edilmesi gerektiğine ilişkin bir örnek olarak görüyordu. *Tractatus*'ta şöyle yazmıştır: "Bütün felsefe 'dil eleştirisi'dir (...) Russell'ın başarısı, tümcenin görünür mantıksal biçiminin gerçek biçimi olmayabileceğini göstermiş olmasındadır" (T 4.0031).

Ancak, mantıksal biçim kavramı, özellikle altta yatan o biçimin betimlemek için temel alacağı mantığın doğası söz konusu olduğunda, şu ana kadar göründüğünden daha fazlasını içermektedir. *Tractatus*'u anlamak için bu da önemli, hatta elzemdir ve bu nedenle de hakkında bir şeyler söylenmelidir.

Russell mantıksal biçimini ortaya koymak amacıyla 'Fransa'nın şu anki kralı akıllıdır' cümlesinin çözümlemesini yaptığında, bunun için yukarıda (1)-(3) şeklinde numaralandırılmış üç (İngilizce) cümleyi kullanmamıştır, çünkü (1)-(3) numaralı cümlelerin kendileri günlük dile ait olduklarından, özgün cümleye yüklenen yanıltıcılık riski (1)-(3) tarafından gösterilen çözümlemede tekrar ortaya çıkma ihtimali vardır. Russell, bunun yerine, kesinliği ve açıklığı nedeniyle 'mükemmel dil' olarak gördüğü mantık dilini kullanmıştır. Ona cazip gelenin ne olduğu ortadadır: eğer günlük dile ait cümleler, söylenen şeyi yanlış

anlaşılma riski olmaksızın kesin bir şekilde ortaya çıkaran tamamıyla açık biçimsel bir dile çevrilebilirse, kişinin dünyayla ilgili meşru düşüncelerinin yapısını açığa vurması da mümkün olur. Wittgenstein daha sonra bunu düşüncenin 'gizli özü'nü ortaya çıkarmak olarak tanımlamıştır. Ve 'mükemmel dil'in düşüncenin doğasını anlamamıza yardımcı olmayı vaat eden belli başka özellikleri olduğunun farkına varıldığında, bu proje daha da çekici bir hale gelmektedir. Bu özelliklerden –daha önce karşılaştığımız 'mantıksal biçim dışında– biri 'doğruluk işlevselliği'dir. Bunu ve başka kavramları açıklamak için mantıkla ilgili aşağıdaki gibi kısa bir açıklama gereklidir. (Sonraki birkaç sayfada basit birtakım teknik ayrıntılar yer almaktadır; kullanılan sembollerin kendileri, bu sembollerle bağdaştırılan düşünceler yeniden karşımıza çıkacak olsa da, izleyen kısımların hiçbirinde tekrar kullanılmayacaktır ve tam da bu yüzden açıklanmaları gerekmektedir.)

Mantıkla ilgili modern uygulamalar, en önemli yapıtları on dokuzuncu yüzyılın son on yılı içinde yazılmış olan Gottlob Frege ile başlamıştır. Frege'ye kadar mantık, temelde, konuyla ilgili ilk sistematik araştırmayı 2500 yıl önce yapan Aristoteles'in kazandırdığı yapıyı muhafaza etti. Aslına bakılırsa, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde eksiksiz bir bilim olarak görülüyordu. Frege'nin yaptığı keşif ve yenilikler devrim niteliğindeydi ve mantığı bir anda klasik mantıktan daha basit, daha güçlü ve daha kapsamlı hale getirdi. Bu, büyük ölçüde, Frege'nin aritmetiğe dayanan ve konuyu o zamana kadar mümkün olmayan bir kolaylık ve derinlik içinde araştırmasını olası kılan sembolik bir dil yaratması sayesinde mümkün oldu. Yarattığı bu

sembolik dile 'kavram alfabesi' adını verdi ve artık konu için esas olan bir dizi yeni ve temel mantıksal kavram oluşturmak için kullandı.

Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki argümanı kısmen bu kavramlar üzerinde dolaşır ve bazılarını orijinal şekillerde geliştirir. Bunları açıklamak için Frege'nin 'kavram alfabesi'ni değil de, Russell ve ortağı A. N. Whitehead'in *Principia Mathematica*'da (1910-12) yarattığı sembolizmin yaygın bir biçimini kullanacağım. Bu sembolizmin avantajları Frege'nin çığır açan girişimlerine kıyasla o kadar fazladır ki bugün standart mantık notasyonunun temelini oluşturur.

Mantığın birincil meselesi, geçerli çıkarım formları belirleyip bunları kategorilere ayırmaktır. Anahtar kavramlar 'geçerlik', 'form' ve 'çıkarım'dır. Bunlar şu şekilde açıklanabilirler. Şu iki argümanı ele alalım: (1) 'Saati ya Tom ya da Harry kırdı. Saati Harry kırmadı. Bu durumda Tom kırdı.' (2) Ya da 'Salı ya da Çarşamba günü yağmur yağdı. Ama Çarşamba günü yağmur yoktu. Bu durumda Salı günü yağmur yağdı.' Her iki argümanda da 'bu durumda' ifadesiyle başlayan bir sonuca vardırılmış iki öncül bulunmaktadır. Öncüller sonucun temelini oluşturmaktadır. Öncüllerden bir sonuca varmak, sonucu öncüllerden çıkarmak demektir. Eğer bir sonuç geçerli bir şekilde öncüllerinden çıkarılabiliyorsa, öncüllerin sonucu *gerektirdiğini* ya da sonucun öncüllerden çıktığını söyleriz.

Şöyle bir bakmakla bile görülebilir ki, (1) ve (2) aynı yapı ya da biçime sahiptir; ikisi de 'ya p ya da q; q değil, bu durumda p' demektedir. Mantıkçının ilgilendiği şey, saat ya da hava koşulları meselesinden yola çıkarsak, bu form-

daki argümanların her zaman sonuçlarının öncüllerinden çıkabilecek türden olup olmadığı sorusunun cevabıdır. Daha net ifade edersek, yapmak istediği şey, öncülleri doğru olduğunda sonuçlarının doğruluğunun da kesin olduğu argüman formlarını tanımlamaktır.

Mantıkçının ilgilendiği tek şeyin, bir argümanın öncüllerinin ve sonucunun doğruluğu ya da yanlışlığı değil, o argümanın formu olduğunu da belirtmek gerekir. Belli bir geçerli argümanın öncüllerinin gerçekten doğru olması durumunda, böyle bir argümanın sadece geçerli değil, aynı zamanda mantıklı da olduğu söylenir, ki bu daha ileride konuşulacak bir konudur. Geçerlik ve mantıklılık arasındaki ayrım önemlidir, çünkü pek çok argüman mantıklı olmadan, yani sonuçlarının doğruluğu konusunda herhangi bir garanti vermeden, biçimleri açısından geçerli olabilir. Aynı şu örnekte olduğu gibi: (3) 'Ay ya lor peynirinden yapılmamıştır ya da dünyanın etrafında döner. Ancak ay dünyanın etrafında dönmez. Bu durumda ay lor peynirinden yapılmamıştır.' Bu argüman geçerli ama mantıksızdır çünkü ikinci öncülü yanlıştır. Argümanlar başka pek çok şekilde geçerli ama mantıksız olabilir. Geçerliğin belirleyici bir 'eğer' üzerinden açıklanması bu yüzdendir: Geçerlik, bir argümanın, öncüllerinin doğru olması halinde sonucunun doğruluğunun da kesin olması yoluyla *biçimi* düzenlendiği zaman sahip olduğu özelliktir.

Mantıkçının başlıca ilgi alanını oluşturan şeyin mantıklılık değil, geçerlik olduğunu varsaydığımızda, saatler, hava durumu, ay ya da başka herhangi bir olguyla ilgili özel görüşleri göz önünde bulundurmak gereksiz olmaktadır. Bu, faydalı bir sadeleştirmeye imkân verir: yukarı-

da (1) ve (2)'nin [ve aynı zamanda (3)'ün de] paylaştığı formu gösteren örnekte olduğu gibi, önermelerin yerini alacak semboller kullanılabilir. Bunun için 'p' ve 'q' harfleriyle alfabede bunların ardından gelen harfler standart olarak kullanılır. Bu şekilde faydalanılan harflerin kendileri elbette birer önerme değildir; bunlar, önermelerin gerçek anlamda 'yerini aldığı' *formüllerdir*. Yani, bunları ifade eden cümleleri eksiksiz bir şekilde yazacak olsak, argümanda önermenin tutacağı yere geçerler.

Bir sonraki adım, önermelerin daha karmaşık başka önermeler oluşturmak üzere nasıl bir araya gelebildiğine bakmaktır. (1) numaralı önermedeki ilk öncül olan 'Saati ya Tom ya da Harry kırdı' ifadesi, 'ya da' bağlacıyla birleştirilmiş 'Saati tom kırdı' ve 'Saati Harry kırdı' şeklindeki iki basit önermeden meydana gelmiş karmaşık bir önermedir. Formu 'p veya q' şeklindedir. 'p veya q' bileşik formülü tabii ki tek bir formüldür; bu formülü 'bileşik halde olmayan' ya da 'atomik' olanlardan, yani 'p'nin ve 'q'nun tek başlarına alındığı formüllerden ayıran tek şey bileşik olmasıdır. Bileşik formüllerin kendileri de daha büyük bileşiklerin öğeleri olabilir. Elimizde 'p veya q' önermesinin yanı sıra bir de 'r veya s' gibi bir başka bileşik formül olduğunu varsayalım. Bu durumda, her şey belirgin olsun diye, sezgisel bir şekilde parantez kullanarak '(p veya q) veya (r veya s)' gibi tek bir formül elde etmek amacıyla bunları birleştirmemiz mümkündür. Bu şekilde gitgide daha da karmaşıklaşan formüller oluşturma süreci sonsuza kadar sürebilir.

'Veya' dışında 've' ve 'ise' gibi çok önemli başka bağlaçlar da vardır. Bunlar da bileşik formüller oluşturmak üzere atomik formülleri birleştirirler. Bu tür formülleri sırasıyla

‘p ve q’, ‘p ise q’ şeklinde yazabiliriz. Konuyu daha da basit hale getirmek üzere, mantıkçılar ‘veya’, ‘ve’ ve ‘ise’ için birtakım işaretler kullanırlar: böylece, ‘V’ ‘veya’nın, ‘&’ ‘ve’nin, ‘→’ şeklindeki ok da ‘ise’nin yerini alır. Yani bunları sırasıyla ‘pVq’, ‘p&q’ ve ‘p→q’ şeklinde yazarız.

Hem mantığı anlamak hem de Wittgenstein’ın erken dönem felsefesini kavramak açısından önemli olan, bu bağlaçların nasıl işlediğidir. Hatta, şimdi bu bağlaçlarla ilgili anlatacaklarımız da Wittgenstein tarafından *Tractatus*’ta yapılan bir değerlendirmeden alınmıştır. Temelde yatan düşünce, bileşik bir önermenin doğruluğunun ya da yanlışlığının (bir diğer deyişle, doğruluk değerinin) tamamıyla onu oluşturan atomik önermelere bağlı olduğudur. Örneğin, ‘p&q’ şeklinde sembolize edilen bir önermenin doğruluk değeri ‘p’ ve ‘q’nun ayrı ayrı alınan doğruluk değerlerine bağlıdır. Bu da, bileşik önermelerin, bileşenleri olan atomik önermelerin doğruluk işlevleri oldukları şeklinde ifade edilir. Bununla kastedilen şeyi basit bir tabloyla göstermek mümkündür. Atomik formüller ‘p’ ve ‘q’nun altına, bunlar arasında söz konusu olabilecek tüm olası doğruluk değeri kombinasyonları şu şekilde yazılır:

p	q
D	D
D	Y
Y	D
Y	Y

Burada ‘D’ doğruyu, ‘Y’ de yanlışı temsil etmektedir. Bir sonraki adım, ‘p&q’ bileşik formülünün hangi durum-

larda doğru olduğunu göstermektir. Bu, *hem* 'p'nin *hem de* 'q'nun doğru olduğunu iddia etmek demektir. Bu yüzden, 'p&q'nun doğru olduğu tek durumun 'p' ve 'q'nun birbirlerinden bağımsız haldeyken de doğru olduğunu gösteren 'p&q' başlığı altında yeni bir sütun ekleriz:

p	q	p&q
D	D	D
D	Y	Y
Y	D	Y
Y	Y	Y

'Doğruluk tablosu' adı verilen bu tablo aslında 've' bağlacının nasıl işlediğine ilişkin bir betimlemedir. Aynı şeyi diğer bağlaçlar için de yapmak mümkündür. Örneğin, 'pVq'nun 'ya p ya q ya da her ikisi birden' anlamına geldiğini kavrayıp doğruluk tablosunu şu şekilde yazarız:

p	q	pVq
D	D	D
D	Y	D
Y	D	D
Y	Y	Y

Bu, tam da beklediğimiz gibi, 'p' ve 'q'dan en az birinin doğru olması halinde ve ancak hem 'p' hem de 'q' yanlışsa 'pVq'nun yanlış olabileceğini gösterir. Önemli olan nokta, 'p&q', 'pVq' bileşik formüllerinin doğruluk değerinin atomik formüllerinin bileşenlerinin doğruluk değerleri ve bunların bir araya gelme şekli tarafından belirlenmesi,

yani bunların bir *fonksiyonu* olmasıdır. Bundan dolayı da '&', 'V', '→' bağlaçlarına *doğruluk işlevi olan bağlaçlar* ya da, daha genel olarak, 'doğruluk fonktörleri' adı verilir.

Mantıkla ilgili bir başka önemli sözcük de, bağlaç olmadığı halde (çünkü önermeleri ya da onları sembolize eden formülleri birleştirmez), doğruluk fonktörü olan 'değil'dir. Mantıkçılar 'değil'i ifade etmek için '-' kullanırlar ve 'p değil' yerine '-p' yazarlar. '-' sembolünün kullanımı basit bir doğruluk tablosuyla şu şekilde gösterilebilir:

p	-p
D	Y
Y	D

'p' doğru olduğunda '-p' yanlış, 'p' yanlış olduğundaysa '-p' doğrudur. Bundan da, 'pVq' gibi bileşik bir formülün doğru olması durumunda, '-(pVq)' şeklinde yazılan değilinin yanlış olduğu çıkarılır ve bunun tersi de doğrudur. Değil işaretinin 'pVq' formülünün tamamını kapsaması için parantez kullanıldığına dikkat çekmek gerekir; eğer '-pVq' yazmış olsaydık, öncekinden çok daha farklı bir şeyi, yani 'değil p veya q'yu ifade etmiş olurduk.

Harfler ve doğruluk fonktörleri, dilin, ilkel veya aksiyomatik sayılan belli çıkarım kurallarıyla birlikte, 'önermeler matematiği'ni meydana getiren unsurlarıdır. Önermeler matematiği, mantıkçıların bütün önermeler arasındaki mantık ilişkilerini tamamıyla sistematik bir yolla incelemesine imkân verir. Fazladan birkaç sembol ve kuralın eklenmesi, mantıkçıların önermelerin içyapılarının önemli olduğu durumlarda geçerli çıkarımın doğasını incelemek

Resim 4. *Tractatus*'un ilk müsveddelerinden birinde, Wittgenstein'ın sonradan mantıkta standart hale gelen doğruluk tablolarını buluşu.

amacıyla önermelerin *içine* girebilmelerini mümkün kılar. Örneğin, bir mantıkçının, önermenin yalnızca diğer bütün önermelerle olan ilişkilerini araştırmakla ilgilendiği bir durumda, örneğin, ‘p’ ile temsil edilen ‘bu masa kahverengidir’ gibi bir önerme, yani daha ayrıntılı bir amaç söz konusuysa, ‘x, F’dir’, ya da kısaca ‘Fx’ şeklinde sembolize edilebilir. Burada ‘x’ bireysel bir değişkendir (bireysel olan şeyleri temsil eder) ve ‘F’ de bu durum için ‘kahverengidir’i ifade eden yüklem harfidir. Daha sonra, ‘$Fx \lor Gx$’ gibi formüller elde ederiz, ki bu da ‘x F’dir veya x G’dir’ şeklinde okunur. Doğruluk fonktörü ‘v’nin yukarıdaki doğruluk tablosuna uygun şekilde işlev görmeye devam ettiğini de belirtmek gerekir.

Son olarak da ‘tüm insanlar ölümlüdür’ ve ‘bazı insanlar uzun boyludur’ gibi önermeleri sembolleştirme şekillerine değinelim. Bunlar, belli bir özelliğe kaç şeyin sahip olduğunu (bu örnekte, kaç insanın ölümlü ya da uzun boylu olduğunu) gösteren ‘tüm’ ve ‘bazı’ niceleyicilerini içerirler. Mantıkçılar ‘tüm x’ler’ ya da ‘her x’ ifadelerini sembolleştirmek için (x) yazarlar; yani ‘tüm insanlar ölümlüdür’ önermesi sembolik olarak ‘$(x)(Hx \rightarrow Mx)$’ şeklindedir ve ‘tüm x’ler, eğer x insansa, o zaman ölümlüdür’ olarak okunur. ‘Bazı’ niceleyicisi en işe yarar şekilde ‘en az bir’ olarak ifade edilebilir ve mantıkçılar ‘en az bir x vardır’ı ya da daha kısaca ‘bir x vardır’ı sembolleştirmek için ‘$(\exists x)$’ yazarlar. Yani, ‘bazı insanlar uzun boyludur’ önermesi ‘$(\exists x)(Hx \land Tx)$ olarak sembolize edilip ‘öyle bir x vardır ki x insandır ve x uzun boyludur’ şeklinde okunur. Bu kavramlar önermeler hesabına eklendiğinde ortaya çıkan dile yüklemler matematiği adı verilir; bu, mantıkçılara geçer-

li çıkarımın formlarını keşfetmek için gereken donanımı sağlayan ve felsefecilere de dilin ve düşüncenin yapısını araştırmak için bir araç sunan basit ama son derece güçlü bir dildir.

Bu dil, yani yüklem matematiğinin dili, Russell'ın 'mükemmel dil' dediği şeydir. Russell bu dili 'Fransa'nın şu anki kralı akıllıdır' önermesinde, problemli cümlenin tam bir çözümlemesini, yani mantıksal biçiminin tam bir açıklamasını vermek için kullanmıştır. Çözümlemesi şu şekildedir:

$$(\exists x)\ ((Kx \wedge (y)\ (Ky \rightarrow y = x)) \wedge Wx)$$

Burada 'K' 'Fransa kralı'nı, 'W' da 'akıllı'yı temsil etmektedir. Formülün tamamı, 'Bir şey vardır, buna x diyelim, öyle ki x Fransa kralıdır ve diğer her şey için, buna da y diyelim, eğer y Fransa kralıysa, o zaman y ve x birbiriyle aynıdır (bu, yalnızca *bir* tane Fransa kralı olduğunu gösterir) ve x akıllıdır' şeklinde okunur. Bu biraz karışık gibi görünse de, aslında öyle değildir. En önemli nokta, 'şu anki Fransa kralı akıllıdır' önermesinin çözümlendiği mantık formülüyle ilgili yanıltıcı hiçbir şey olmamasıdır; bu yüzden de gözünüz sembollere bir kere alıştı mı her şey çok açıktır – tam olarak ne dendiğini ve dolayısıyla da ne düşünüldüğünü biliriz, çünkü bu çözümleme, önermenin mantıksal yapısını açık bir şekilde gözler önüne serer. Wittgenstein'ın amacını hatırlayın: dilin nasıl işlediğini kavradığımızda felsefe sorunlarının çözüleceğini göstermek. Dilin işleyişleri, altında yatan mantıksal yapıya bağlıdır; bu nedenle de felsefenin sorunlarını çözmek için, der Wittgenstein, altta yatan o mantıksal yapının tabiatını

kendimiz için açık hale getirmemiz gerekir. Bu, mantığın Wittgenstein'ın *Tractatus*'undaki önemini göstermektedir.

Mantığın daha önceki anlatımında yer alan temel kavram, yukarıda da görüldüğü üzere, bileşik formüllerin doğruluk değerlerinin nasıl onları meydana getiren atomik formüllerin doğruluk değerlerine ve bunların nasıl bir araya getirildiğine bağlı olduğunu gösteren, doğruluk tablolarıyla açıklanan doğruluk-işlevselliğidir. Bir örnek daha vermemiz bu görüşü sağlamlaştırmada faydalı olacaktır. '(pVq) Λ (rVs)' karmaşık formülünü ele alalım. Bu formülün doğruluk değeri, 'pVq' ile 'rVs'nin doğruluk değerlerinin ayrı ayrı ele alınmasına bağlıdır; bu iki formülün doğruluk değerleri de, sırasıyla, meydana geldikleri kısımların doğruluk değerlerine bağlıdır – yani, 'pVq' örneğinde 'p'nin ve 'q'nun, 'rVs' örneğinde ise 'r' ve 's'nin birbirinden bağımsız doğruluk değerlerine. Yani, '(pVq) Λ (rVs)' karmaşık formülünün tamamı, neticede onun nihai bileşenleri ya da 'atomları' olan 'p', 'q', 'r', 's' basit ya da atomik formüllerinden her birinin doğruluk değerlerine dayanan bir doğruluk değerine sahiptir; bu değer, bahsi geçen atomların ve bunların 'V' ve 'Λ' bağlaçları aracılığıyla bir araya getirilmelerinin bir doğruluk işlevidir. Bu görüş, *Tractatus*'ta çok önemli bir rol oynamaktadır.

Tractatus'un argümanı

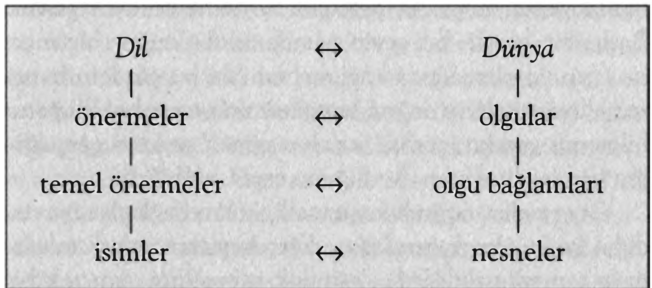
Artık arka plandaki düşüncelerin yukarıda da bahsi geçen taslağını bildiğimize göre, *Tractatus*'un kendisine geçebiliriz. Öncelikle değinilmesi gereken nokta, *Tractatus*'un

yapılandırılmış olduğudur. Wittgenstein'ın yöntemi, ki bunu hayatı boyunca uygulamıştır, savlar ve bunlarla ilgili yorumları kağıda döküp sonra da bunları uygun bir genel düzene sokmaktı. Wittgenstein *Tractatus*'ta görüşünü yedi sav halinde sunar ve kitabın esas kısmı, ilk altı savın her birine ilişkin yorumlar ve genişletmelerle birlikte, bu incelmiş yorumların kendileriyle ilgili destekleyici yorum ve genişletmeleri temel alır. Wittgenstein, argümanın yapısını göz önünde tutmak için bir ondalık numaralandırma sistemi kullanır. Bu, iş raporlarına ya da resmi evraka aşina olan herkesin kolayca kavrayabileceği bir sistemdir; ana noktalar tam sayılarla (1, 2 vs.) gösterilir, yorumlar tek bir onluyla (1.1, 1.2 vs.) bunları destekler ve sıralama bu standart yolla ilerler. *Tractatus* yapısal anlamda son derece ayrıntılıdır ve yorum sayıları beşli ondalıklara kadar (örneğin 2.02331) çıkar; ancak düzenlemenin prensibi, aynı tarif edildiği gibi, düz ve açıktır. *Tractatus*'a verilen referanslar her zaman sadece ilgili yorum sayısı belirtilerek alıntılanır.

Vurgulanması gereken ikinci bir nokta da, kısa bir kitap olmasına rağmen *Tractatus*'un son derece geniş bir konu yelpazesini kapsıyor olmasıdır. Dil, dünya ve bu ikisinin ilişkisiyle ilgili ana argüman ilerlerken *Tractatus* şunlarla da uğraşır: mantığın ve mantıksal formun doğası; olasılık; sayı kavramı; tümevarım ve nedensellik; felsefenin amacı; tekbencilik; etik, din ve yaşamla ilgili sorular. Bu konuların çoğuna uygun olan bu düzenleme son derece kısadır ve sonuç olarak *Tractatus*'un bunlarla ilgili yorumları vecize kabilinden ve belirsiz görünmektedir. Ancak, Wittgenstein'ın bu meseleler üzerine görüşleri, tüm bu konu başlıklarının yakından bağlantılı olduğu ana argümanların ya sonuçları

ya da doğal çıkarımlarıdır ve buna göre de bu argümanın kavranması, filozofun bu noktalar hakkında anlatmak istediklerini, bunların birkaçını ele aldığımızda da göreceğimiz üzere, epey açık bir şekilde ortaya koyar.

Tractatus'un başlıca argümanını özet şeklinde ortaya koyduktan sonra, geri dönüp ana temalarının her birini daha ayrıntılı açıklayacağım. Wittgenstein hem dilin hem de dünyanın bir yapısı olduğunu söyler. Dil önermelere dayanır ve bunlar filozofun 'temel' olarak adlandırdığı ve sırasıyla isim kombinasyonları olan önermelerden meydana gelen bileşimlerdir. İsimler, dilin temel bileşenleridir. Buna uygun olarak, dünya bir olgular bütününe bağlıdır ve olgular olgu bağlamlarından elde edilir. Dildeki her bir yapı seviyesi dünyadaki bir yapı seviyesiyle eşleşmektedir. Dünyanın temel bileşenleri olan nesneler, dilin temel bileşenleri olan isimlerle ifade edilir; isimler, olgu bağlamlarına uygun temel önermeleri oluşturmak üzere bir araya gelirler ve bunların her biri sırasıyla daha ileri önermeleri ve, bir anlamda, bu önermelerin tanımladığı olguları oluşturmak üzere bir araya gelir. Aşağıda, bahsi geçen iki paralel yapının kaba bir ön hazırlık biçimindeki temsili görülebilir:



Bu basit bir temsildir, çünkü iki seviye grubu arasındaki dikey ve yatay ilişkilerin nasıl yürüdüğünü göstermez, ancak, yine de, faydalı bir başlangıç taslağıdır. Temel önermelerle olgu bağlamları arasındaki uygunluk, temel önermeleri meydana getiren isimlerin, bunların uygun olgu bağlamlarını oluşturan nesneleri ifade etmesi aracılığıyla oluşturulur; isimlerin düzenlenişi, mantıksal bir şekilde olgu bağlamlarındaki nesnelerin düzenlenmesini yansıtır ya da resmeder. Temel önermelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan önermelerin bir anlamı olabilmesi, bu tasarımlama ilişkisi sayesindedir. Bu, *Tractatus*'un merkezinde yer alan, dil ile dünyanın nasıl birbirlerine bağlı olduğunun açıklamasını ve, buna bağlı olarak, dili doğru kullandığımızda anlamın söylediğimiz şeyle nasıl ilişkilendiğini bildiren 'anlamın tasarım kuramı'dır. Bundan daha sonra ayrıntılı bir şekilde bahsedilecektir.

Temel önermeler mantıksal olarak birbirlerinden bağımsızdır. Durum böyle olunca, gerçekliğin eksiksiz bir açıklamasını yapabilmek için hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğunu söylememiz gerekir. Bu, aslında, gerçekliğin, var olan ya da olmayan tüm olası olgu bağlamlarından meydana geldiğini söylemekle aynı şeydir. Başka bir deyişle, her şeyin aslında nasıl olduğu, durumun ne olup ne olmadığına bağlıdır; tam da bu yüzden, hangi temel önermelerin doğru, hangilerinin ise yanlış olduğunu bilmemiz gerekir, çünkü ancak o zaman şeylerin gerçekliğin içinde gerçekten durduğunu tayin edebiliriz.

Önermeler, doğruluk işlevselliği olan bağlaçlar (ya da, daha kesin olmak gerekirse, diğer hepsinin onun aracılığıyla tanımlanabileceği, doğruluk işlevselliği olan tek bir

bağlaç) aracılığıyla, temel önermelerden oluşturulurlar. Yani, temel önermelerin doğruluk işlevleridir. Bunlar kendi doğruluk değerleri için onları meydana getiren temel önermelerin doğruluk değerlerine dayandıklarından, önermeler, doğruluk değerlerinin temel önermeler arasındaki dağılımına göre doğru ya da yanlış olacaktır. Ancak, bunun böyle olmadığı iki önemli durum vardır: bir önermenin –bileşenlerinin doğruluk değerleri ne olursa olsun– doğru olduğu durumlar ve bir önermenin –bileşenlerinin doğruluk değerleri ne olursa olsun– yanlış olduğu durumlar. Birinci durumda, önerme bir totolojidir, yani her zaman doğrudur; ikincisindeyse, önerme bir çelişkidir, yani her zaman yanlıştır. Doğru mantık önermeleri totolojidir ve doğru matematiksel önermeler de aynı şekilde değerlendirilebilir. Ne mantıksal ne de matematiksel önermeler bize dünya hakkında bir şey söyler, ama bunların her zaman doğru oldukları göz önüne alındığında, dünyanın tesadüfen vaki olabileceği herhangi bir şekliyle (herhangi bir olgu bağlamının varlığı ya da yokluğuyla) uyum içindedirler.

Bir işaret ya da işaretler dizisi bir önermeyi ifade etmede başarısız olduğunda, bu anlamsızdır. Önemli olan, bu türden bir işaretin ya da işaretler dizisinin yanlış bir şey söylemesi değil, aslında hiçbir şey söylemiyor olmasıdır, çünkü dünyadaki herhangi bir şeyi tasarımlama konusunda başarısız olur ve bu nedenle de dünyayla hiçbir bağlantısı yoktur. Wittgenstein felsefedeki çoğu önermeyi bu sınıfa dâhil eder. Durum böyle olunca da, *Tractatus*'un sonunda şöyle der: "Benim tümcelerim şu yolla açımlayıcıdırlar ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla – onlara tırmanarak – onların üstüne

çıktığında. (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.)" (T 6.54 – atılabilen merdiven imgesi Schopenhauer'den gelmektedir.) Böylece, anlamlı bir şekilde söylenebilecek ve dolayısıyla düşünülecek olanın sınırlarının hem dil hem de dünya tarafından dayatıldığı ve bu arada da bunların tasarımlama ilişkisi aracılığıyla birbirleriyle bağlantı kurdukları anlaşılmaktadır. İşaretlerimiz (dilimizin dışavurumları) ancak böylesi bir bağlantı varsa anlamlı olmaktadır. Etik ve dinin içeriği ve 'hayata ilişkin sorunlar' dış dünyada –olgular ve bu olguları meydana getiren olgu bağlamları âleminin dışında– yer aldığı için, bunlar hakkında hiçbir şey söylemek mümkün değildir. Bunlarla ilgili bir şey söylemeye çalışmak, dilin işleyişi göz önüne alındığında, saçmalamakla eşdeğerdir. Bu, belirtildiği üzere, etiğin ve diğer şeylerin kendilerinin anlamsız olması demek değildir. Anlamsız olan, bunlar hakkında konuşma çabasıdır. Wittgenstein'a göre, etik ve dinel öneme sahip meseleler kendilerini gösterirler, bunlar ifade edilemezler. Wittgenstein bunun kritik derecede önemli bir husus olduğunu düşünüyordu ve *Tractatus*'un esas amacının, yalnızca dil (düşünce) ve onun dünyayla bağlantı kurma tarzıyla ilgili argümanı kullanmak suretiyle, etik ve dinsel değerlerin durumunun ne olduğunu ortaya koymak olduğunu belirtmeye özen gösteriyordu.

Tractatus'un argümanına ilişkin bu özet son derece sıkıştırılmış bir haldedir. Onu daha açık hale getirmek için belli başlı noktaların üzerinden adım adım geçmek ve Wittgenstein'ın amaçlarını daha etraflıca açıkladığı birtakım ayrıntılara da değinmek gerekmektedir. Atılacak ilk adım, Wittgenstein'ın dil ve dünyadaki yapı seviyelerinin

her biriyle ilgili görüşlerini daha net bir şekilde kavramaktır; ikinci adım ise, filozofun, dil ile dünyanın birbirleriyle nasıl bağlantılı olduğuna ilişkin 'tasarım teorisi'ni anlamaktır.

Wittgenstein'ın dilin ve dünyanın yapısı hakkında söylediği şey son derece soyuttur. Ne dünyanın nasıl olduğuyla ilgili konuşurken olgularla, olgu bağlamlarıyla ve nesnelerle ilgili örnekler verir, ne de dilin yapısını anlatırken önermeler, temel önermeler ve isimlerle ilgili örnekler verir. Bunu kasten yapmaktadır. 'Önermelerin' ve 'olguların' ne olduğuna ilişkin tanımsız ve belki de sezgisel bir kavrayışa güvenir ve sonra da bunların her birinin daha ince yapılarını, dilin dünyayla bağlantı kurmada başarılı olabilmesinin (ki öyle olduğu açıktır) mümkün olması için neye benzemeleri gerektiği açısından nitelendirir. Wittgenstein'a göre, nasıl fiziksel şeylerin yapı ve özelliklerini tanımlamak doğa bilimlerinin işiyse, dili deneyim ve eylemlerimizde dünyayla nasıl ilişkilendirdiğimiz yönündeki pratik soruyu belirlemek de deneysel bir araştırmanın işidir. Wittgenstein'ın görüşüne göre, felsefenin görevi, diğerinin aksine, tamamen kavramsaldır ve dünya ile dil arasında bir bağlantı olabilmesi için var olması gereken mantıksal koşulları belirler.

Bu noktada, Russell'ın görüşüyle bir karşılaştırma yapmak aydınlatıcı olacaktır. (Wittgenstein'la erken döneminde birlikte çalışmış olmasından ötürü) aynı temel fikirlerin bazılarından yola çıkan ama deneysel değerlendirmeleri özellikle göz önünde bulunduran Russell da, aynı şekilde, dil ve dünya arasındaki ilişkinin bunların her birinin en basit unsurlarının birbiriyle doğrudan bağlantılı olduğu gerçeğine dayandığını iddia eder. Ancak, Russell'ın

teorisinde mekanizma biraz daha farklıdır. Russell için dil ile dünya arasındaki bağlantı, aynı Wittgenstein için olduğu gibi, anlam ilişkisidir; ama Russell'a göre, dilin 'atomları', 'bu' ve 'şu' işaret zamirleri, ve dünyanın atomları da 'duyu verileri', yani beş duyularımızın topladığı (renk lekeleri, dokunma duyumları ve sesler gibi) bilgi parçacıklarıdır. Bağlantı, bu işaret zamirlerini doğrudan duyu verilerine gönderme yapmak için kullanmamızla ortaya çıkar. Yani, Russell'a göre, dil dünyayla bağlantı kurar, çünkü bu en temel seviyede, dünyayla doğrudan deneyimsel ilişkimizi meydana getiren duyumsal bilgilere, işaret zamirleri aracılığıyla, 'isim veririz'. İlginçtir ki, Wittgenstein'ın defterlerine bakıldığında, onun da Russell'la hemen hemen aynı doğrultuda düşünerek yola çıktığı gözlenmektedir. Yine de, o, dikkatini meselelerin mantıksal temeliyle sınırlandırmaya karar verdi ve bu nedenle de Russell'ın yaptığı gibi olayın 'psikolojik' yönlerini araştırmadı. *Tractatus*'a o son derece soyut olan niteliğini veren de işte budur.

Wittgenstein'ın dünyanın yapısına ilişkin açıklaması *Tractatus*'un başında ortaya çıkar. Başlıca savlarını, üzerlerine bir tartışma başlatmadan önce nasıl düzenlediğine bir göz atmak faydalı olabilir. Yukarıda verilen taslaktan hatırlanacaktır ki, o yapının başlıca unsurları, nesnelerden oluşan olgu bağlamlarının meydana getirdiği olgulardır. Wittgenstein bunu aşağıdaki şekilde dile getirir:

1 Dünya, olduğu gibi olan her şeydir.
1.1 Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil.
2 Olduğu gibi olan, olgu, olgu bağlamlarının öyle var olmasıdır.

2.01 Olgu bağlamı, nesnelerin (olanların, şeylerin) bir bağlantısıdır.
2.02 Nesne yalındır.

Temel yapı bu şekildedir. Wittgenstein bunu düzene koyduktan sonra seviyeler arasındaki ilişkinin doğası üzerine de birtakım yorumlar yapar:

2.0271 Nesne, belirgin olan, var olandır; biçimlenme, değişken olan, kalıcı olmayandır.
2.032 Nesnelerin olgu bağlamında birbirleriyle bağlantı içinde bulunmalarının tarzı, olgu bağlamının yapısıdır.
2.034 Olgunun yapısı, olgu bağlamlarının yapılarından oluşur.
2.04 Var olan olgu bağlamlarının toplamı, dünyadır.
2.05 Var olan olgu bağlamlarının toplamı, hangi olgu bağlamlarının var olmadığını da belirler.
2.06 Olgu bağlamlarının var olmaları ve var olmamaları, gerçekliktir.

Bu savların her biri büyük önem taşımakta ve açıklama gerektirmektedir. İlki (1. sav), dünyanın olduğu gibi olan her şey olduğunu söyler. Wittgenstein, gördüğümüz üzere, dünyanın önermelerle temsil edildiğini ve önermelerin de olduğu gibi olanı temsil edip edemediklerine göre doğru ya da yanlış olduklarını iddia ederek devam ettiği için, dünyanın doğru önermelerin toplamıyla temsil edildiği anlaşılmaktadır. Bu kavrayış Wittgenstein'ın akla uygun bir şekilde dile getirilebilecek olanla ilgili id-

diaları ve dolayısıyla da söylenemeyecek ve sadece gösterilebilecek olan için temel teşkil eder. *Tractatus*'un amacı bu meselelerle ilgili bir sonuca varmaktır, dolayısıyla da Wittgenstein'ın başlıca kaygıları daha başlangıçtan bellidir.

İkinci sav ve onu izleyenler dünyanın yapısının ta kendisiyle ilgilidir. 1.1 numaralı sav, dünyanın, içinde var olan şeylerin toplamıyla tanımlanamayacağını – taşlar, çay fincanları, alt atomik parçacıklar gibi bir nesne toplaması ya da deneysel bilimin 'nesnelerin' ne oldukları hakkında söylediği şey olmadığını, bir olgular toplamı olduğunu ifade eder. 'Olgular'a kabaca şunları örnek verebiliriz: Ben bu sözcükleri belli bir zaman ve yerde yazıyorum; Everest bu gezegendeki en yüksek dağ; güneş sistemimiz sarmal bir galaksi içinde yer almakta. Wittgenstein'ın kendisi, bu tür örnekler vermek yerine, doğrudan, olgular bağlamının varoluşu olarak olguların soyut tanımlamasına girişir. 'Olgular bağlamı' kavramını sezgisel olmanın dışında açıklamak zordur. Örnek vermek istersek, benim elimde kalemle bir masada oturuyor olmamın, bunu baharda Oxford'da yapmamın, bir araya gelince bu sözcükleri belli bir zaman ve yerde yapıyor olduğum olgusunu meydana getiren olgu bağlamlarına –'şeylerin olagelen halleri', var olan durumlar– dâhil olduğunu söyleyebiliriz. Yine, Wittgenstein açıkça bu tür örnekler vermekten kaçınır. Olgu bağlamlarını, ciddi anlamda soyut bir biçimde, bir nesneler bileşimi olarak tanımlar. Bununla kastettiği, bir olgular bağlamının, kişinin bileşenlerine ayırabildiği (analiz edebildiği) bir şey olduğudur; bu bileşenler, düzenlemeleriyle birlikte, olgu bağlamlarının temel yapı taşlarıdır. Bu yapı taşları nesne-

lerdir, ve nesneler de karışmamış –yani yapısız– olmaları itibariyle 'basit'tirler. Bu nedenle, bileşenlerine ayrılamaz ya da kendilerinden daha temel bir şeye indirgenemezler. Dünyanın meydana geldiği ilkel unsurları oluştururlar. Dahası, nesneler için, der Wittgenstein, nesnelerin olgu bağlamlarının olası unsurları olması gerekir; herhangi bir olası nesneler bileşiminin (olgu bağlamının) dışında var olabilen bir nesne düşüncesi, boş bir düşüncedir. Durum böyle olunca, eğer elimizdeki tüm nesnelerin eksiksiz bir envanteri olsa, olası tüm olgu bağlamlarını bilirdik, çünkü belirli bir nesne hakkında herhangi bir şey bilmek, zorunlu doğasının hangi bileşimlere ait olacağını bilmeyi de kapsar – ve bu yalnızca hangi olgu bağlamlarının mümkün olduğunu bilebilmeye yarar.

Nesnelerin 'basit' olmaları, değişmedikleri anlamına gelir. Değişen, bunların bileşimleri ve düzenlemeleridir. Ancak, nesneler bileşim içinde olduklarında, dolayısıyla da bir olgu bağlamı meydana getirdiklerinde, düzenlemelerine ilişkin belirsiz hiçbir şey kalmaz: bu türden her bileşim kesin bir özelliktir. Düzenlemenin kesinliği, olgular bağlamının yapısıdır. Olguların yapısı da, aynı şekilde, onları meydana getiren olgu bağlamlarının yapısı tarafından belirlenir. Bu yüzden, bir olgunun eksiksiz bir analizinin sonlanması, belirli bir nesneler bileşiminin tanımlanmasıyla olur. Bu da, her olgunun tek bir doğru çözümlemesi olduğu anlamına gelmektedir, çünkü her olgu nihayetinde belli ve kesin bir nesneler grubu üyelerinin belli ve kesin bir bileşimine dayanır.

Yukarıda belirtilen son iki sav –2.05 ve 2.06– daha da önemli bir vurgu yapmaktadır. Bu da, var olan olgu bağ-

lamlarının toplamının, hangi olgu bağlamlarının var olmadığını belirlediği şeklindeki yorumdur. Örneğin, öyle bir durum söz konusu ki, elimde bir tükenmez kalem var ve bu da elimin boş olmasına dayalı olgu bağlamlarını dışarıda bırakır. Böylece, şeylerin nasıl oldukları nasıl olmadıklarını belirlediği için, bir bütün olarak gerçeklik, var olan olgu bağlamlarının toplamıyla birlikte, bunların varoluşlarının var olmayan olarak dışarıda bıraktığı her şeydir.

Wittgenstein'ın dünyanın yapısıyla ilgili açıklaması neredeyse özeti kadar kısadır: *Tractatus*'un sadece ilk dört sayfasını işgal eder. Bunu anlattıktan hemen sonra, filozof, odağını 'tasarım' teorisine ve dile çevirir. Ancak, bunların kavranması can alıcı bir şekilde dünyanın yapısına ilişkin anlattıklarına döner ki *Tractatus*'un onunla başlama sebebi de zaten budur. Dilin yapısına geldiğimizde ise, şimdi de göreceğimiz üzere, Wittgenstein farklı seviyelerdeki dillerin kendilerinin doğasını ve rolünü açıklamada yukarıdaki açıklamaya bel bağlar.

Önceki seferlerde olduğu gibi, Wittgenstein'ın dile ilişkin 'önermeler–temel önermeler–isimler' yapısıyla ilgili başlıca savlarını ortaya koyarak başlamak faydalı olabilir. Bunları okurken iki şeyi akılda tutulmalıdır: ilk olarak, dünyanın yapısının önceden de bahsi geçen açıklaması, ikinci olarak da –aşağıda daha etraflıca açıklanacak olan– dilin dünyayla bir 'tasarımlama' ilişkisi aracılığıyla bağlantı kurduğu savı. Ancak, bu bağlantı noktasında, bahsi geçen tasarım teorisiyle ilgili bir noktayı sezmek gerekmektedir: Wittgenstein'a göre, biri dünyayla ilgili bir şeyi, bir olguyu düşündüğü zaman, düşüncesi o olgunun mantıksal bir

resmidir ve önermeler de düşüncelerin ifadeleri olduğuna göre, önermelerin kendileri olguların tasarımlarıdır. Bu, dilin yapısı üzerine geliştirilen savlarda daha açıkça ortaya çıkmaktadır. Bunlar şu savlardır:

3. Olguların mantıksal tasarımı, düşüncedir.
3.1 Tümcede düşünce, duyusal algılanabilir olarak dile gelir.
3.2 Tümcenin içinde düşünce öyle dile gelebilir ki, düşüncenin nesnelerini, tümce iminin ögeleri karşılar.
3.201 Bu ögelere "yalın imler", tümceye de "tam çözümlenmiş" diyorum.
3.25 Tümcenin ancak bir ve tek bir tam çözümlemesi vardır.
3.203 Ad nesneyi imler. Nesne, onun imlemidir. ("A" ile "A" aynı imdir.)
3.22 Ad, tümce içinde nesnenin yerini tutar.
3.26 Ad, hiçbir tanımla daha öte ögelerine doğru çözümlenemez; ad, temel bir imdir.

3.25 numaralı yorum, yukarıda tartışılan, her bir olgunun belli ve kesin bir yapısı olduğunu ve bu sayede bir olgunun –o olguya karşılık gelen önermenin çözümlemesiyle aynı şey olan– çözümlemesinin belli ve kesin bir nesneler bileşiminin tanımıyla sonuçlanacağını iddia eden sava paraleldir. Nesneler isimler, önermelerin 'unsurları' (temel yapı taşları) olan 'yalın imler' tarafından gösterilir; bu, yukarıdaki son üç yorumda açıkça belirtilmektedir. Wittgenstein şöyle devam eder:

4.001 Tümcelerin toplamı dildir.
4.11 Doğru tümcelerin toplamı, toplam doğabilimidir (ya da doğa bilimlerinin toplamıdır).

Bu iki sav, Wittgenstein'ın dil ve dünyanın kendi yapılarıyla ve tasarımlama ilişkisiyle nasıl bağlandıkları hakkında söylediklerinin doğrudan sonuçlarıdır. Bunlarda filozofun yalnızca olgusal söylemin mümkün olduğu yönündeki iddiasının özü yatar: Wittgenstein aynı konuyu daha sonra 'doğa bilimi önermelerinden (...) başka bir şey söylememek' (T 6.53) tümcesiyle daha açık bir şekilde ifade eder. Ve bunun hemen arkasından da bilimin tanımladığı olgu alanlarının dışına düşen şeyler, yani değerlere ilişkin meseleler –etik ve din– hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz savı gelir. Dolayısıyla, hemen yukarıda alıntılanan 4.001 ve 4.11 numaralı savlar en önemlileridir; bunların bahsi geçen argümanın tamamı verilmeden önce ortaya çıkması, *Tractatus*'un ayrıntılı bir şekilde düzenlenip sıkıştırılmış argümanı için karakteristik özelliktedir. Benim burada verdiğim gibi bir arada da değildirler; ondalık sayıları, şunların da dâhil olduğu önemli birtakım ek meselelerin tartışmalarıyla ayrıldıklarını gösterir:

4.01 Tümce, gerçekliğin bir tasarımıdır.
4.022 Tümce anlamını gösterir. Tümce, doğru olduğunda, durumun nasıl olduğunu gösterir. Ve durumun öyle olduğunu da söyler.
4.023 Gerçeklik, tümceyle, evet ya da hayır'a dek saptanmış olmalıdır. Bunun için, onunla tam olarak betimlenmiş olmalıdır.

Dil-dünya ilişkisiyle ilgili tasarım kuramını Wittgenstein'ın önermelerle ilgili açıklamasından ayrı tutmak mümkün değildir. 4.01'de, önermelerin tasarımlar olduğuna ilişkin iddia açıkça ortaya atılmıştır. Birazdan bu tasarımlama ilişkisinin nasıl yürüdüğüne bakacağız. Wittgenstein'ın gerçekliğin tasarımları olan önerme anlayışı için, önermelerin doğruluk değeri açısından belirli olması şarttır; ya doğrudurlar ya yanlış ve hangisi oldukları da olgulara uyup uymamalarına bağlıdır.

Önermelerle olgular arasında kısmi ya da belirsiz bir uyuşma olduğuna şüphe yoktur: tek seçenek 'evet' ya da 'hayır'dır – bir önermenin bir olgunun resmi olması veya olmamasıdır mesele. Ve Wittgenstein'a göre –bir kez daha– önermelerin yapısı nedeniyle, yani önermelerin, kendileri de isimlerin yapılarını meydana getiren temel önermelerin doğruluk işlevleri olmasından ötürü, olması gereken de budur:

5 Tümce, temel tümcelerin doğruluk işlevidir.
4.21 En yalın tümce, temel tümce, bir olgu bağlamının varoluşunu savlar.
4.25 Temel tümce doğruysa, olgu bağlamı vardır; temel tümce yanlışsa, olgu bağlamı yoktur.
4.22 Temel tümce adlardan oluşur. Adların bir bağlamı, bir zincirlenmesidir.
4.24 Adlar yalın simgelerdir.

Tüm bu savları dünyayla ilgili olanların yanına koymamız, Wittgenstein'ın her ikisiyle ilgili anlayışını da daha net hale getirir. Yukarı doğru giden paralel yapıların teme-

line göre, bunların arasındaki ilişkiler şu şekildedir: isimler nesneleri ifade eder ve aynı nesneler gibi onlar da yalın ve çözümlenemezdir; temel önermeler 'isimlerin birbirine bağlanması'dır ve nesnelerin birbirine bağlanması demek olan olgu bağlamlarının varlığını ortaya koyarlar; ve önermeler, düşüncelerin kavranabilir ifadeleri (kavranabilir, çünkü bunları ifade etmek için kullanılan 'önermesel işaretleri' okumak ya da duymak mümkündür), temel önermelerin doğruluk işlevleridir. Bu tamamıyla biçimsel bir açıklamadır: Wittgenstein, belirtildiği üzere, isimlere ve temel önermelere ya da bunların dünya üzerinde neye karşılık geldiğine dair örnekler verir; açıklaması, dil-dünya bağlantısının mümkün olabilmesi için bunun gerekli olduğuna, ve açıklamada tanımlandığı halleriyle isimlerin ve nesnelerin üstlendiği rol her ne olursa olsun, her ikisiyle ilintili yapıların böyle olması gerektiğine dayalıdır.

Bu açıklamanın tümüyle biçimsel doğası, somut örneklerin yetersizliği de eklenince biraz kafa karıştırıcı görünebilir; ama sonra Wittgenstein'ın ilgisinin yalnızca dünyanın ve dilin, aralarında bağlantılar olabilmesi için sahip olmaları gereken *mantıksal* özelliğe yoğunlaştığını hatırlarız. Mantıkçının geçerli argümanların formlarının doğasını keşfetmeye yönelik ilgisini önceki bölümde tarif edildiği şekliyle düşünün: saat, ay vb. şeylerle ilgili belli önermelerle –ki bunlar şu ya da bu doğal dilin cümleleriyle ifade edilirler– canımızı sıkmak gereksizdir; ilgilenmemiz gereken tek şey argümanın *biçimi*dir ve bu biçimi belirgin hale getirmek için de sembolleştirmeden faydalanılır ('p', 'q', 'Λ', 'V' vs.). Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta yaptığı

şey budur. Filozofun amaçları doğrultusunda sadece şuna benzer bir şey söylemek yeterlidir: 'p Λ q' önermesi, 'p' ve 'q' temel önermelerine ait bir doğruluk işlevidir; 'p' burada 'w' ve 'x' isimlerinin, 'q' da 'y' ve 'z' isimlerinin bir birleşimidir; ve bu yapı seviyelerinin her biri, dünyadaki bir yapıya eşlik eden başka bir yapı seviyesini yansıtır. (Wittgenstein *Tractatus*'ta konuyu çok da bu şekilde ortaya koymaz ama bu yine de örnek olarak verilebilir; bkz. T 4.24.) Wittgenstein'ın açıklaması böylece tamamıyla *biçimsel* ya da *yapısal* bir hal almaktadır ve bu da onun neden, Russell'ın aksine, 'psikolojik' meseleleri –nesnelerin ne olduğuna ve bunları nasıl dilin basit unsurları olan isimlerle ifade eder hale geldiğimize ilişkin meseleleri– kendi işinin bir parçası olarak görmediğini açıklar.

Artık paralel dil-dünya yapılarını tanımladığımıza göre, Wittgenstein'ın, birbirleriyle ilişkilerinin var olduğunu söylediği, büyük önem taşıyan 'tasarımlama' konusuna geçebiliriz. Bu, argümanın şu ana kadarki anahtar noktasıdır ve bu kez Wittgenstein ne demek istediğini göstermek için pek çok örnek vermiştir.

Tasarım teorisi Wittgenstein'ın aklına, *Defterler*'de söylediğine göre, Paris'te bir mahkeme salonunda, o zamanlar dünyada nispeten yeni bir kavram olan araba kazalarının meydana geliş şeklini göstermek amacıyla oyuncak otomobil ve bebeklerin nasıl kullanıldığını anlatan bir gazete yazısı okurken gelmiştir. Modeller, kazadaki insan ve taşıtların gerçek hallerine tamı tamına uyan bir şekilde ayarlanarak gerçeği tasarlamıştır. Bu da akla bir soru getirmektedir: Bir şeyin başka bir şeyin resmi olması ne demektir? Paris'teki mahkeme salonunda oluşturulan minyatür

sokak dekorunu gerçeğin bir *resmi* yapan şey nedir? Wittgenstein ilk önce bu soruyu cevaplar:

2.12 Tasarım, gerçekliğin bir taslağıdır.

2.131 Tasarımın ögeleri, tasarımın içinde, nesneleri karşılarlar.

2. 14 Tasarımı oluşturan, ögelerinin birbirleriyle belirli bir tarzda bağlantı içinde olmalarıdır.

2.15 Tasarımın ögelerinin birbirleriyle belli bir tarzda bağlantı içinde olmaları, şeylerin öyle bir bağlantı içinde olduklarını ortaya koyar.

Burada pek çok şey apaçık ortadadır. Wittgenstein daha sonra gerçeklikteki şeylerin tasarımlarla ifade edilebilme –yani düzenlemelerinin bir tasarımın unsurları tarafından düzene koyulabilme– olasılığının, tasarımların sundukları gerçeklerle ortak bir özellikleri olduğu gerçeğine dayandığını söyler; bu ortak özellik de elbette *yapılarıdır*. Kolay anlaşılacak bir durumu ele alalım: bir sandalyenin üzerinde, bir çift çizmenin sol tarafında duran bir şapkanın natürmort resmini yaptığınızı varsayalım. Eğer resminiz söz konusu nesneler topluluğunu olduğu gibi yansıtacaksa, yapısı nesnelerin düzenlenmesine uygun olmalıdır; şapka resimde çizmelerin solunda durmalıdır. Wittgenstein bu ortak yapıya 'tasarımlanma biçimi' adını vermiştir:

2.151 Tasarımlanma biçimi, şeylerin aralarında, tasarımın öğelerinin aralarındaki gibi bir bağlantı bulunmasının olanağıdır.

2.161 Tasarım ile tasarımlananda özdeş bir şeyin bulunması gerekir, ki biri ötekinin tasarımı olabilsin.
2.17 Tasarımın, kendi tarzınca –doğru ya da yanlış– tasarımını kurmak için gerçeklikle ortaklaşa sahip olması gereken, tasarım kurma biçimidir.

Bu yüzden, tasarımlama ilişkisini mümkün kılan, tasarımlanma biçiminin bir tasarımla o tasarımın ne tasvir ettiği arasındaki özdeşlik olanağı olarak anlaşılmasıdır. Ama bir önemli nokta daha vardır: tasarım ve gerçekliğin paylaştığı yapı unsurlardan –tasarımın unsurları ve tasvir edilen gerçekliğin unsurlarından– oluşan bir yapıdır. Belli bir tasarım ve gerçeklik arasındaki bağlantı, bunların kendi unsurları arasındaki bağlantıdır:

2.1514 Tasarımlayıcı ilişki, tasarımın ögeleri ile şeylerin karşılıklı konumlarından oluşur.
2.1515 Bu karşılıklı konumlar, sanki, ögelerin, tasarımın gerçekliğe dokunmasını sağlayan duyargalarıdır.
2.1511 Tasarım gerçeklik ile öyle bağlıdır; ona dek uzanır.
2.1512 Bir cetvel gibi gerçekliğin yanına konmuştur.

Tüm bu savlar, bir tasarımı nelerin meydana getirdiği sorusuna cevaptır. Önermelerin yalnızca bu anlamda tasarımlar olduğu yönündeki başat sava geçiş Wittgenstein tarafından iki kısa adımda gerçekleştirilmiştir. İlki, her tasarımın mantıksal bir tasarım olduğunu ifade eder (T 2.182). Bununla söylenmek istenen şu şekilde ifade edilebilir. Tasarımların hepsi aynı türden değildir –örneğin, her

tasarım uzamsal değildir; eğer tekdüze bir tasarım nesneleri renkli olarak gösteriyorsa, bunu yapmak için renk kullanamaz vs.– ama her tasarımın bir tasarımlanma biçimi, yani betimlediği şeyle bir yapı ortaklığı paylaşmak yönünde temel bir olanağı vardır ve ancak bu asgari gereksinim karşılanırsa buna bir tasarım denebilir. Dolayısıyla, burada önemli olan nokta bir tasarımın tasarım olabilmesi için gereken mantıksal koşuldur. Söz konusu koşul mantıksaldır, çünkü yalnızca tasarımlama ilişkisi söz konusu olduğunda zorunlu olarak tasarımla ve onun betimlediği şeyle –aralarında tasarımlama ilişkisi olabilsin diye– müşterek olması gereken biçim ya da yapı hakkındaki düşüncelere bağlıdır. Bu yüzden de Wittgenstein tasarımlanma biçiminin mantıksal bir biçim olduğunu söyler (yine T 2.181 ve 2.182) ve bu da mantıksal biçime sahip olan her şeyin bir tasarım olduğu anlamına gelmektedir.

Wittgenstein'ın attığı iki adım, doğruluk ve yanlışlıkla ilgilidir. Şöyle der: "Bir tasarım gerçeklikle ya bağdaşır ya da bağdaşmaz; ya uygundur ya değil, ya doğrudur ya yanlış" (T 2.21). Bu noktanın sezgisel olması amaçlanmıştır. Eğer bir tasarım şeylerin gerçekte nasıl olduklarını başarılı bir şekilde gösteriyorsa, o gerçeklikle 'bağdaşıyor' demektir ve o nedenle de bunun uygun bir betimleme olduğunu söyleriz. Söz konusu tasarımın bir düşünce ya da önerme olması halinde, gerçeklikle bağdaşıyor olmasına 'doğruluk', tersine de 'yanlışlık' deriz. 'Uyuşma' ve 'uyuşmazlık' arasındaki ayrım kesindir – bu noktada akla Wittgenstein'ın 4.023'te yegâne alternatiflerin evet ve hayır olduğunu söylemesi gelir.

Böylece, önermenin kendisinin tasarım teorisi için gereken zemin hazırlanmış oldu. 4.01 numaralı sav za-

ten 'Tümce, gerçekliğin bir tasarımıdır' diyordu ve Wittgenstein'ın buna varmak için attığı başlıca adımlar, yine daha önce alıntılanmış olan iki sava dayanır: 'Olguların mantıksal tasarımı, düşüncedir' (T 3) ve 'Tümcede düşünce, duyusal algılanabilir olarak dile gelir' (T 3.1). Wittgenstein şimdi de 4.01'in ne anlama geldiğini açıklayacaktir.

İlk bakışta, der, önermeler hiç de varsayımmış gibi görünmezler; ancak, ona bakılırsa, müzik notasyonu da ilk bakışta bir müzik tasarımı ya da alfabe konuşmanın bir tasarımı olarak görünmez; "Gene de, bu im dilleri, kendilerini, ortaya koyduklarının alışılmış anlamda da tasarımları olarak gösterirler" (T 4.011). Özellikle müzik analojisi Wittgenstein'ın söylemek istediği şeyi çok iyi ifade etmektedir:

4.014 Gramofon plağı, müziksel düşünce, nota yazımı, ses dalgaları, hepsi, dil ile dünya arasında bulunan tasarım kurucu iç ilişki içinde dururlar. Hepsine mantıksal yapı ortaktır.

Bunun böyle olduğu, bir müzisyenin bir partisyonu klavye üzerindeki parmaklarının hareketlerine ve oradan da, piyanonun mekanizması sayesinde, seslere dönüştürmesini mümkün kılan kurallar olmasına bakılarak anlaşılabilir. Benzer şekilde, bir gramofon plağının üzerindeki olukların yapısı, plak çalındığında çıkan seslerle tamamıyla bağıntılıdır ve uygun şekilde eğitim almış biri bu plağı dinleyip müziği tekrar notasyona dökebilir. Olukların, seslerin, notasyonun hepsinde aynı mantıksal biçim vardır.

Aralarında özsel bir bağlantı vardır ve bu bağlantı onların ortak mantıksal biçimidir. Wittgenstein, aynı bir partisyonun çalındığında duyulan sesleri betimlemesi gibi, bir önermenin de ortak mantıksal biçimin aynı olan iç bağlantısı nedeniyle gerçekliğin bir tasarımı olduğunu söyler.

4.021 Tümce, gerçekliğin bir tasarımıdır: Çünkü, tümceyi anladığımda, onun ortaya koyduğu olgu durumunu tanırım.

4.03 Bir tümce, eski dile getirişlerle yeni bir anlam iletmelidir. Tümce bize bir olgu durumu iletir, öyleyse olgu durumuyla özünden bağlantılı olması gerekir. Bağlantı da, işte, onun, onun mantıksal tasarımı olmasıdır.

Bu, Wittgenstein'ın daha önce alıntılanan 4.022'de 'Tümce anlamını gösterir' ile ne demek istediğini açıklar. Bu kavram ya da algı günlük dilde 'anlam' olarak açıklanır: bir önermenin 'anlamının' algısı, tasarımlıyor olmasıdır:

4.031 Düpedüz, bu tümcenin şu şu anlamı var, yerine, bu tümce şu şu olgu durumunu ortaya koyuyor, denebilir.

Burada 'ortaya koymaktan' kastedilen şey gayet açıktır. Wittgenstein daha önce gerçekliği *ortaya koyan* tasarımlardan bahsederken şöyle der: "Bir tasarımın ortaya koyduğu [tasvir ettiği, betimlediği, gösterdiği] şey, onun anlamıdır: yani, bir önermenin (tümcenin) anlamı, betimlediği 'gerçeklik içindeki durumdur'."

Bu açıklamadaki son adım, Wittgenstein'ın dilin yapısı, dünyanın yapısı ve tasarım kuramıyla ilgili savlarını birbirine bağlamasıdır:

4.0311 Bir ad bir şey yerine geçer, bir başkası da bir başka şey yerine, aralarında da bağlantılıdırlar, böylece –*canlı bir resim* gibi– olgu bağlamını kurup ortaya koyarlar.

4.0312 Tümcenin olanaklılığı, nesnelerin imlerce temsil edilmesi ilkesine dayanır.

Daha önce anlatılanlara bakıldığında, bu yorumların ifade ettiği şey açıktır: tasarımlama ilişkisinin temel olarak dayandığı 'unsurlar' –isimler ve nesneler– arasındaki bağlantıyı kurmak.

O halde, *Tractatus*'un merkezindeki argüman budur. Wittgenstein'ın yerleştirmeye çalıştığı genel amaç doğrultusundaki savlar da bu argümanın üzerine inşa edilir. Hatırlanacaktır ki, bu savlar, kayda değer önermelerin (ve haliyle düşüncelerin) sadece gerçekliğin tasarımları –yani, bir şeylerin dünyada nasıl olduğunu gösteren tasarımları– olduğu yönündedir. Ve bu da dikkate değer tek konuşmanın olgulara ilişkin konuşma ('doğa bilimlerinin önermeleri') olduğunu söylemektir. Wittgenstein'ın savına göre böyle olması gerekir, çünkü eğer anlam (günlük dildeki karşılığıyla 'manâ') önermelere yalnızca gerçekliğin birer tasarımı olmaları nedeniyle bağlanıyorsa ve gerçeklik olgularının, yani var olan (ve varlığının olmayan durumlara da karar vermesiyle gerçekliğin eksiksiz ve belirli hale geldiği) olgu bağlamlarının bir toplamıysa, o

zaman, olgular dünyasında yeri olmayan şeyler hakkında konuşma ve düşünme girişimleri kelimenin tam anlamıyla saçmadır, çünkü bu tarz düşünce ve konuşmalar hiçbir şeyi tasarımlamaz: tasarımlayacakları bir şey yoktur. Bunun en önemli sonucu –ki bu da an itibariyle aşina olduğumuz bir fikirdir– etik, din ve hayatla ilgili sorunlara ilişkin hiçbir şey söylenemeyecek olmasıdır; ancak bundan önce bir başka sonuca, Wittgenstein'ın savının felsefe ve mantığı içine yerleştirdiği konuma dikkat çekmekte fayda vardır.

Buradaki sorun şudur. Yalnızca olgusal konuşmalar anlamlı olduğu için ve felsefe ile mantığın tümceleri de olgusal önermeler olmadığı için, Wittgenstein'ın savını ortaya koymak için kullandığı felsefe ve mantık önermelerinin de anlamsız olması gerekmektedir. Bu durumda da filozofun savı çelişkili görünmektedir. Wittgenstein bunun farkındadır ve buna cevaben felsefenin ne olduğunu ve ayrıca mantığın mevcut durumunu açıklar. Felsefeyle ilgili olarak şunları söyler:

4.111 Felsefe, doğa bilimlerinden biri değildir.

4.112 Felsefenin amacı düşüncelerin mantıksal açıklığıdır. Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Felsefe yapıtı, özünde, açımlamalardan oluşur. Felsefenin sonucu, "felsefi tümceler" değil, tümcelerin açık hale gelmesidir. Felsefe, başka türlü sanki bulanık ve kaypak olan düşünceleri açık kılmalı, keskin olarak sınırlamalıdır.

4.114 Düşünülebilir olanı sınırlandırmalıdır, öylelikle de, düşünülemez olanı.

4.115 Söylenebilir olanı açıkça ortaya koymakla, söylenemez olanı imleyecektir.

Bu durumda, Wittgenstein'ın felseye biçtiği pay 'aydınlatma', yani düşüncelerimizi ve konuşmalarımızı netleştirme sürecidir. Ve bununla tutarlı bir şekilde, *Tractatus*'un yapmayı amaçladığı da tam olarak budur; son iki alıntıda 'sınırlama' ve 'imleme' eylemlerinin öznesi olarak felsefe kadar *Tractatus*'un kendisi de düşünülebilir. 4.114'te Wittgenstein şunu da ekler: "[Felsefe] düşünülemez olanı, içinden, düşünülebilir olanla sınırlandırmalıdır." Aydınlatma ve açığa kavuşturmalar aracılığıyla yol alan bu dışrak işleyiş süreci, Wittgenstein'a göre, kişinin anlamlı konuşmanın sınırlarını inceleyebileceği elverişli bir noktaya ulaşmasıyla sonuçlanır, bu sayede, bizi bu noktaya getiren aşamaları tam da oldukları şekilde anlarız:

6.54 Benim tümcelerim şu yolla açımlayıcıdırlar ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla – onlara tırmanarak – onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür.

Mantık ise farklı bir konudur. Sıradan önermelerin doğruluk değerlerinin, önceki bölümde doğruluk tablolarıyla açıklandığı şekilde, bu önermeleri oluşturan temel önermelerin doğruluk değerlerine dayandığını hatırlayacaksınız. Buna göre, sıradan önermeler, şeylerin dünya üzerinde nasıl durduklarına bağlı olarak, bazen doğru

bazen de yanlış olacaktır. Ancak, mantığın gerçek önermeleri, bileşenleri arasındaki doğruluk değeri dağılımı ne olursa olsun, *her zaman* doğrudur; mantıksal açıdan yanlış önermeler de, bileşenlerinin doğruluk değeri ne olursa olsun, *her zaman* yanlıştır. Bahsi geçen ilk gruptakiler totoloji, ikinci gruptakilerse çelişkidir (T 4.46). Bu doğrultuda, mantıksal önermelerin doğruluk değeri, şeylerin dünyada nasıl olduklarından bağımsızdır: Wittgenstein'ın deyişiyle, 'hiçbir şey söylemezler' (T 6.11).

Bu, mantığın boş olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, dünyanın ve dilin temel yapısını anlatan bir araç olarak mantık önemli bir rol oynar. Wittgenstein bunu 'mantıksal tümceler dünyanın yapı-iskelesini betimler' şeklinde dile getirir; ve bunu da dilin anlamlı olması için ne tür koşullar gerektiğini göstererek yapar (T 6.124). Mantığın tüm varsayımı, isimlerin anlamlı nesne ve önermeleri ifade ediyor olduğu üzerine kuruludur (a.g.e.); yoksa, 'dünyamızın gerçekten öyle olup olmadığı sorusuyla mantığın hiçbir alışverişi yoktur' (T 6.1233). Ancak, her ne kadar mantığın üstlendiği görev dünyanın ve dilin yapılarının birbiriyle bağlantılı olabilmek için nasıl olmaları gerektiğini gösteren genel ve biçimsel bir görev ise de, son derece önemlidir, çünkü bu sayede anlamlı konuşmanın sınırlarını ortaya koyar.

Bu sınırlar, daha önce gördüğümüz gibi, yalnızca olgusal konuşmaları kapsadığından, değerlere ve dine ilişkin her şey bunların dışında yer alır. Bu nedenle de bu meseleler hakkında hiçbir şey söylenemez. Ama gerçekten önemli olan da bunlardır; Wittgenstein bunları 'yüksek şeyler' olarak tanımlar (T 6.42), ve hem *Tractatus*'ta hem

de pek çok mektubunda *Tractatus*'un –her ne kadar, bu, *Tractatus*'un bu konuda (neredeyse) sessiz kalması yoluyla ifade bulsa da– neticede bunlardan bahsettiğini vurgular. Bunu anlayabilmek için, önce Wittgenstein'ın başlıca savıyla ve felsefeyi bir 'açınlama' sayan görüşüyle bağlantılı şekilde anlaşılması gereken bir şey vardır. Bu da, kişinin dil hakkında konuşmak için dili tam anlamıyla kullanamayacağıdır; önermelerin unsurlarının bir tasarımlama ilişkisiyle dünyanın unsurlarıyla bağlantılı olduğu belli bir yapıya sahip olduklarını söylemek tam anlamıyla mümkün değildir. Elbette, *Tractatus* büyük ölçüde bununla ilgilidir; ama *Tractatus*'un –felsefi ve dolayısıyla da açınlayıcı– önermeleri, az önce de gördüğümüz üzere, derdest edilebilecek bir merdivenin basamaklarıdır. Kesin olarak söylemek gerekirse, dilin, dünyanın ve bunların ilişkilerinin mantıksal yapıları, kişi bunları hatasız bir şekilde görebildiğinde kendilerini ortaya koyarlar. Wittgenstein bunu şu şekilde ifade eder: "Tümce mantıksal biçimi ortaya koyamaz; o, onda yansır. Dil, onda yansıyanı, ortaya koyamaz" (T 4.121). Aynı şekilde, etik ya da dini bir yapıya sahip olan şeylerle ilgili bir şey söylemek mümkün değildir, çünkü bu meseleler dilin sınırlarının dışındadır ve bu yüzden de bunlarla ilgili önermelerin tasarımlayacağı hiçbir şey yoktur – ki bu da bu tür önermelerin bir anlamı olamayacağı anlamına gelir. Etik ve dini olan şeyler daha çok kendilerini *gösterirler*: "Dile getirilemeyen vardır gene de. Bu *kendisini gösterir*, gizemli olandır o" (T 6.522).

Wittgenstein'ın buradaki amaçlarıyla ilgili olası bir açıklama, önem arz eden konuları bilimin yıkıcı saldırılarından korumaya çalıştığı yönünde olabilir. Bilim dünyay-

la, olgular âlemiyle ve dünyadaki şeylerin nasıl şans eseri, yani *kazara* olduklarıyla ilgilenir; şeyler tesadüfen dünyada oldukları şekilde vardırlar ve aslında başka şekilde de olabilirlerdi (T 6.41). Ancak, değer taşıyan bir değer varsa, der Wittgenstein, rastlantısal olamaz çünkü temel önemdedir (a.g.e.). Olgu ve değerlerin dünyaları son derece ayrı olduğundan, ilkinin önermeleri ikinciyle ilgili herhangi bir şeyi tanımlamada ya da açıklamada kullanılamaz. İkinci aşkınlaşır, yani dünyanın sınırlarının ötesine geçer.

Ancak, Wittgenstein kendini bu olumsuzluklarla sınırlamaz. *Tractatus*'un son dört sayfasını kaplayan kısa ve sistemsiz birkaç yorumda, etik ve dinsel konuların kendileriyle ilgili ne ortaya koyduklarına ilişkin düşüncelerini dile getirir. Ona göre, iradenin iyi ya da kötü eylemleri, dünya için, yani şeylerin dünyada nasıl olduklarıyla ilgili hiçbir şeyi değiştirmez, ama 'dünyanın sınırlarını' değiştirir (T 6.43), yani dünyanın bir bütün olarak ahlaki aracıya (agent) nasıl göründüğünü etkiler. Bundan dolayı, dünya iyi niyetli aracıya kötü niyetli aracının dünyasından 'tamamen farklı' görünür (a.g.e.). Wittgenstein sonrasında şöyle der: "Mutlunun dünyası, mutsuzunkinden başka bir dünyadır" (a.g.e.). Bu, ya iyi niyetin iyi niyetli aracı için mutluluk ürettiğini ya da iyi niyete mutlulukla eşlik edildiğini (ve kötü niyetli aracı için de bunun tam tersi) veya temel ahlaki iyiliğin mutluluğun ta kendisi olduğunu akla getirir. İkinci yorum kendini birtakım yorumcuların insafına bırakmıştır, ama ilki, Wittgenstein'ın buna eşlik eden tartışmada söylediği şey tarafından destekleniyor gibi görünmektedir: filozof, T 6.43'ten hemen önceki bir yorumda, "...Alışılmış anlamda ödek ve ödül ile Etiğin

bir alışverişi olamaz. Öyleyse, bu sorunun bir eylemin sonuçlarıyla ilgili olması gerekir. – En azından, bu sonuçlar olaylar olamaz," der (T 6.422). Dolayısıyla, iyi niyet kendi ödülünü –mutluluk– ve kötü niyet de bunun tam tersini içeriyor gibi görünmektedir.

Wittgenstein'ın değerlere ilişkin meselelerin dünyayı –onun içinde yer alan birtakım olgular olarak değil de– bir bütün olarak ilgilendirdiği yönündeki görüşü, filozofun ölüm ve Tanrı'yla ilgili yorumlarıyla pekiştirilir. "Nasıl ki," der, "ölümde de dünya değişmez, yalnızca sona erer (T 6.431); yani, 'Ölüm bir yaşam olayı değildir. Ölüm yaşanmaz'; dolayısıyla, bir anlamda, 'Görüş alanımız nasıl sınırsızsa, yaşamımız da tıpkı öyle sonsuzdur'" (T 6.4311). Ve yine, Tanrı'yla ilgili olarak, şöyle der: "Dünyanın *nasıl* olduğu, yüksek olan için hiç fark etmez. Tanrı kendisini dünyanın *içinde* açığa vurmaz" (T 6.432). Bu yorum –belki de değerin kaynağı ya da odağı olarak– Tanrı'ya dair düşüncelerin, tıpkı değer meselelerinin kendileri gibi, dünyayla sadece bir bütün olarak ilgili olduğunu ifade eder. Bunu iki önerme destekler:

6.44 Dünyanın *nasıl* olduğu değildir gizemli olan; *olduğu*dur.

6.45 Dünyanın *sub specie aeterni* görünümü, onun – sınırlanmış – bütün olarak görünümüdür. Dünyanın sınırlanmış bütün olarak duyulması, gizemli duygudur.

Bu yorumlar, Tractatus'un meşhur son cümlesine –'Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı' (T 7)– ze-

min hazırlar ve Wittgenstein bunu artık tanıdık gelen bir nedenden ötürü söyler: etik ve dini meseleler bu dünyanın dışında yer aldığına göre, onlar hakkında hiçbir şey söylemek mümkün değildir. Wittgenstein, mektuplarında, argümanının asıl amacının bu olduğunu ve bu noktaya dilin, dünyanın ve bunların birbirleriyle olan bağlantılarını mantıksal bir şekilde soruşturarak ulaştığını ifade eder.

Bazı yorumlar ve sorular

Tractatus'un yazgısı tuhaftır. Felsefi savların normalde karşılaştığı meydan okuma ve sınamaları işe koşan bir argüman olarak değil de tarihsel öneme sahip bir eser olarak değerlendirilmiştir. Sık sık yorumlanır, açıklanır ve değerlendirilir ama nadiren ciddi bir eleştiriye maruz kalır. Bunun için çok geçerli sebepler vardır. Bunların başlıcası, *Tractatus*'un Wittgenstein'ın felsefi gelişimindeki yeridir: *Tractatus* bir erken dönem çalışmasıdır ve aslında yazarı tarafından reddedilmiştir – gerçekten de Wittgenstein *Tractatus*'un başlıca öğretilerini reddetmeyi geç dönem felsefesinin temel taşı haline getirmiştir. Dolayısıyla, içerdiği çok az fikir benimsenecek ya da reddedilecek özgün bir fikir muamelesi görür. Tam da bu yüzdendir ki, yorumcular her ne kadar *Tractatus*'u açıklama yönünde bir ihtiyaç olduğunu kabul etseler de, nadiren kritik değerlendirmeler yaparlar. *Tractatus* belli açılardan satranca benzer. Nasıl bir satranç oyununun doğru olduğu düşünülemezse, onun doğru olduğu da düşünülemez, çünkü *Tractatus* yorumlanmamış bir kalkülüstür. 'Nesne', 'isim' gibi anahtar kavram-

lar, aynı satranç taşları gibi biçimsel araçlardır: satrançtaki vezir hiçbir şekilde vezir değildir, oyuncak olarak bile; yalnızca yapmasına izin verilen hamlelerle tanımlanan biçimsel bir varlıktır. İşte, *Tractatus*'un 'nesneleri' ve 'isimleri' de böyledir; yalnızca onlara biçilen rollerle ve karşılıklı ilişkilerle tanımlanan soyut, koşut yapıların unsurlarıdırlar. *Tractatus*'un 'isimleri' ve 'nesneleri', ('Tom' gibi) isimler ve ('çay fincanı' gibi) nesneler olmaktan son derece uzaktır – satrançtaki vezirin gerçek bir vezir olmaktan uzak olması gibi.

Ancak, Wittgenstein'ın kendisinin de yaptığı gibi, *Tractatus*'la ilgili kritik bir değerlendirme yapılmaya çalışıldığında, eserin öğretilerini sorgulamak için pek çok sebep olduğu hemen ortaya çıkar. Bunlardan bazıları, kısaca bahsedecek olursak, şöyledir.

İlki, Wittgenstein'ın kendisinin de *Tractatus*'ta hedef aldığı, geç tarihli temel eserinde (*Felsefi Soruşturmalar*) epey farklı bir yaklaşım benimsemesine yol açan bir eleştiridir. O da şudur: *Tractatus*'un, diyelim, matematikteki mükemmel bir kanıtı son derece latif kılan bir tür simetrisi, düzeni ve gözle görünür bir kesinliği vardır. Ama eser bu yapıya sahip olabilmek için epey yüksek bir bedel ödemiştir, çünkü bahsi geçen simetri ve kesinlik görünümü, ele aldığı meselelerin fazla basitleştirilmesiyle sonuçlanır. Bu birkaç şekilde ortaya çıkar.

Öncelikle, Wittgenstein *Tractatus*'ta dilin, mantıksal yapısını ortaya çıkararak belirli hale getirebileceği tek bir özü olduğunu varsayıyordu. Dilin özü ve mantıksal formu, taraflı kavramlardır. Dilin tek bir formülde toplanabilecek bölünmez bir doğası olduğu fikri –ki bu, düşünce, dünya,

değer, din, gerçeklik ve daha pek çok şeyle ilgili tüm felsefi problemlere tek hamlelik çözümler sağlar– fazlasıyla iddialıdır, ama Wittgenstein'ın erken döneminde kabul etmemizi istediği şey budur. Filozof, *Felsefi Soruşturmalar*'da, kendi yaptığı bu aşırı basitleştirmeye karşı çıkar ve bunun tam tersini –dilin, her biri kendi mantığına sahip olan farklı etkinliklerden oluşan devasa bir derleme olduğunu– iddia eder. *Tractatus*'un savının gerçekte sunduğu şey, fena halde çarpıtılmış bir dil görüşüdür. Wittgenstein orada kendini dilin önermelerden oluşan bir bütün olduğunu söylemeye adamıştır, ve 'önermeler'den kastettiği, 'masa kahverengi', 'yağmur yağıyor' gibi açıklayıcı cümlelerin öne sürdüğü şeyler, yani olguların ifadeleridir. Ancak, dilin tek görevinin ifade etmek olduğunu düşünmek –sorgulamak, komut vermek, yüreklendirmek, uyarmak, vaatte bulunmak vb.– sayısız diğer kullanımını göz ardı etmek anlamına gelir. Bunların hiçbiri *Tractatus*'ta anlatılan dil yapısıyla ve anlamın tasarımlama ilişkisi aracılığıyla önermelere bağlanışıyla açıklanamaz. *Tractatus* prensiplerine göre, sorular, komutlar, vaatler ve diğerleri önerme –dolayısıyla da olguların tasarımları– olmadıklarından anlamsızdırlar. Ne var ki, dilin bu geniş alanları anlamsız olmaktan son derece uzak olduğu için, bunları uygun şekilde göz önünde bulunduracak bir teoriye gereksinim vardır.

Sözün kısası, *Tractatus*, Wittgenstein'ın geç dönem felsefesinde ısrarla üzerinde durduğu dilin muazzam çeşitliliğini tamamıyla göz ardı eder; bu da, *Tractatus*'un savını dilin yalnızca küçük bir bölümü için kabul etmemize olanak verir. Ama Wittgenstein o bölüm –açıklayıcı cümlelerin ifade ettiği önermeler– söz konusuyken bile *Tractatus*'ta

ortaya koyduğu bakış açısını reddeder, çünkü, buna göre, temel sözcük-dünya bağlantısı bir anlam ilişkisidir ve iddiası da bir ismin anlamının ifade ettiği nesne olduğudur. Bu tarz bir bakış açısı, daha sonra masaya yatıracağımız nedenlerden dolayı dikkatli bir inceleme gerektirir; aslına bakılırsa, Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*'ı bunun uzunca bir çürütmesiyle açar. Yani, Wittgenstein'ın kendisinin de sonradan iddia ettiği gibi, *Tractatus*'un dil teorisi basit ve çarpıtıcıdır ve bu yüzden de reddedilmesi gerekir.

Haklı olarak, Wittgenstein'ın –ve içlerinde Russell'ın da bulunduğu diğerlerinin– neden bunu *Tractatus* yazıldığı sırada göremediği sorulabilir. Bu sorunun cevabı, Wittgenstein'ın da –aynı diğerleri gibi– dilin ve dünyanın belli bir modele göre düşünülmesi fikrinin büyüsüne kapılmış olduğudur. Bu, atomistik modeldi. Wittgenstein'ın savı, dilin ve dünyanın karmaşık ve dolayısıyla da yapılandırılmış olduğu ve bu nedenle de yapılarının en basit ve temel (ya da en azından daha basit ve daha temel) unsurlarına ayrılıp incelenebileceği varsayımına dayanır. Wittgenstein ayrıca mantığın bu yapıları tanımlayıp analiz etmek için biçilmiş kaftan olduğunu varsayıyordu. Bundan başka varsayımları da vardı: dilin doğruluk işlevi olan bir yapı gibi ele alınabileceği ve ancak dilin tamamının önermeler sunan açıklayıcı cümlelere dayandığını (ya da en azından tüm cümlelerin bunlara dönüştürülebileceğini) düşünmemiz halinde bu varsayımla yaşamanın kolay olduğu gibi.

Bu ve buna benzer varsayımlar önemli birtakım soruları akla getirmektedir. Frege ve Russell'ın mantığının dilin ve dünyanın çözümlenmesi için özellikle doğru mantık

olduğu kesin midir? 'Doğal dilin mantığı' için başka adaylar da öne sürülmüştür. Bu, Wittgenstein'ın kendisinin de daha önce kapıldığı türden kuşkulara yol açar: peki, ya 'dilin mantıksal formu' türünden söylemlerle herhangi bir şey kastediliyorsa? Her durumda, dil ve dünya, yüzey yapılarından farklı birer temel yapıya mı sahiptir? Eğer öyleyse, bu temel yapılar gerçekten de *Tractatus*'ta anlatıldığı şekilde midir? Neden Wittgenstein'ın *Tractatus*'un ilk kısmında bu mesele hakkında yaptığı açıklamaları kabul etmemiz gerekmektedir? Zira bahsi geçen kısımda bu dil ve dünya görüşünün doğru olduğunu gösteren herhangi bir argüman sunmamıştır.

Wittgenstein *Tractatus*'ta temel varsayımlarının hiçbirine bir açıklama ya da savunma getirmez, ki yukarıdaki örneklerde de gördüğümüz üzere, çoğu varsayımında her ikisine de gereksinim vardır. Analiz, mantıksal form, Frege-Russell mantığı – bunların hepsi ve daha fazlası, *Tractatus*'un öğretileri ya da Russell'ın 'Mantıksal Atomizm' öğretisi gibi öğretileri, kişinin bunları kabul edip kullanmaya başlaması halinde birer sonuç olarak kaçınılmaz hale getirir. Russell'ın çalışmasındaki bu kavramların uygulanması, filozofun bunların günlük hayattaki gibi algılama, hüküm verme, bilme, doğru olanı saptama gibi meselelerle nasıl bağlantılı olduğu konusundaki merakı göz önünde tutulursa (her ne kadar daha geçerli olmasa da), Wittgenstein'ın sunduğundan daha elle tutulur bir savla sonuçlanır; *Tractatus*'un savının satranca benzeyen bir yapıyla sonuçlanması, Wittgenstein'ın bu meseleleri tamamen soyut şekilde ele almasıyla ilgilidir. Ama en önemlisi, geç dönem felsefesini ortaya koymaya başladı-

ğında, Wittgenstein'ın saldırı hedefi olarak kendisini – *Tractatus*'un dili aşırı basitleştiriyor ve bozuyor olmasını– seçmesidir. Bunu dilin bir önermeler toplamı olduğunu, tek bir öze sahip olduğunu, bu özün yüklemler mantığı açısından tanımlanabilir olduğunu, dil ve dünyanın bir tasarımlama ilişkisi aracılığıyla birleşen paralel yapılara sahip olduğunu ve anlamın söylediğimiz (ve dolayısıyla düşündüğümüz) şeye, ancak söylediğimiz şey bir olgunun tasarımıysa bağlanabileceğini iddia ederek yapmaktadır. Wittgenstein sonradan bunların tamamını reddetmiştir.

Ancak, önceden bahsi geçen yorumları göz ardı edecek olsak bile, *Tractatus*'un savında başka güçlüklerle karşılaşırdık. Bu, tıpkı dil ve dünyanın bağlantısıyla ilgili savda gördüğümüz gibidir; ama, aynı zamanda, başlarken Wittgenstein'ın 'isimler', 'nesneler', 'temel önermeler' ve olgu bağlamları' kavramlarıyla neyi kastettiğini belirtmekten kaçındığını da görmüştük – şimdi de, bu kavramların açıklanmadan bırakılmasının neden kritik olduğuna ilişkin basit ama önemli bir sebepten bahsedebiliriz.

Tractatus'a göre, bir önerme eğer 'tasarımlıyorsa' ya da olan şeye karşılık geliyorsa doğrudur. Sav, bu haliyle, bir önerme için doğruluğun ne olduğunun karşı çıkılmaz bir tanımlaması gibi görünmektedir, ama biraz inceleyecek olursak sorunlu olduğunu görürüz. *Tractatus*'u bir anlığına bir kenara bırakıp 'kedi paspasın üstünde' önermesinin, gerçekten de belli bir kedi belli bir paspasın üstündeyken ortaya atıldığını varsayalım. Bu önermenin yapısı nedir? Olgunun yapısı nedir? Birbirlerine nasıl 'karşılık gelmektedirler'? 'Anlam'ın kendisiyle ilgili sorunları bir yana bırakarak, bu önermeyi iki belirtici terim ve bir ilişkisel ifadeyle,

hatta 'üstünde' kelimesinin bir şeyi değil de bir ilişkiyi ifade ettiği üç belirleyici terimle çözümlemeye heveslenebiliriz; ancak, olgu söz konusu olduğunda, görünüşte kullanıma hazır böylesi bir yol yoktur, çünkü var olan yalnızca iki şey söz konusudur –kedi ve paspas– ve bunların arasındaki ilişkinin kediyle paspas arasında bir ilişki olmasıyla aynı şekilde bu olgunun bir bileşeni olduğunu görmek epey zordur, çünkü sonradan bahsi geçenler, ilişkilerin soyut olduğu somut varlıklardır. Bu durumda, olgular ve bunlara karşılık gelen önermeleri bileşenlerine ayırıp çözümlemek daha en baştan tuhaf kaçacaktır, çünkü neyi 'bileşen' sayacağımız net değildir. 'Bu araba mavi' gibi bir önerme söz konusu olduğunda ise sorun daha da belirgin hale gelecektir, çünkü görünüşte iki önermesel bileşen, yani bir özne bir de yüklem varken, yalnızca bir tane mavi araba vardır – tabii eğer içinde mavi bir arabanın var olduğu olgunun bir şekilde bir araba ve bir mavilik, bir şey ve bir mahiyetten meydana geldiğini düşünmeyi seçmezsek. Ancak bu mümkün değildir; o zaman, bu olgunun bir araba, bir mavilik, dört 'tekerlilik' ve aklımıza gelebilecek başka parça ve mahiyetlerin bir bileşimi olduğunu da söyleyebiliriz.

Bunlar üstünkörü yorumlar olsa da, *Tractatus*'un savı üzerine derinlemesine düşünüldüğünde, Wittgenstein'ın bir kenara bıraktığı 'psikolojik' incelemenin nesne, isim ve diğer şeylerin ikameleri üzerine ne söyleyeceğini görmenin fevkalade zor hale geldiğini göstermek için yeterlidirler. Bir örnek bunun sebebini gözler önüne sermektedir. Paspastaki kedi örneğinde söz konusu olan düşünce, 'kedi' sözcüğünün bir nesneyi, yani bir kediyi ifade ettiğiydi. Ancak 'kedi' sözcüğü *Tractatus*'un anlayışına göre bir isim görevi

göremeyeceği gibi, bir kedi de 'nesne' görevi göremez, çünkü kediler karmaşık, çözümlenebilir şeylerken –yani, bir bakıma, olgu bağlamlarıyken– nesneler basit, değişmeyen ve çözümlenemeyen şeylerdir. Kediler nesne olmadığı için de, *Tractatus*'un savına göre, 'kedi' bir isim olamaz. Peki, ama –işte şimdi *Tractatus*'la ilgili 'satranç' problemimiz geliyor– nedir bu 'isimler' ve 'nesneler'? Hiçbir göstergenin olmadığı durumlarda, dil ve dünya arasındaki ilişkiye dair tasarım teorisinin akla yatkın olup olmadığını kestirmek bile imkânsızdır: ama *Tractatus*'un en can alıcı kısmı da işte burasıdır. Bu basit bir bahane değildir. Buna göre, Wittgenstein'ın anahtar kavramlarının sınırları içinde kaldığımız sürece, bir bilgilendirme izlenimi söz konusudur – ancak bunları daha somut meselelerle ilişkilendirmeye dair herhangi bir araştırma ya da girişim, kişiyi kullanışsız bir kavramsal düzenekle baş başa bırakır.

Burada sorun kısmen daha genel başka bir sorunla ilgilidir ve o da *Tractatus*'ta çok az argüman olmasıdır. Savlar ortaya atılır ve gördükleri destek ya da onlara yapılan eklemeler çeşitlidir: bazen bir örnekleme, bazen bir açılım ya da tanım ve sıklıkla da mecaz ya da benzetmeler. Bunlar, felsefi tartışmalarda standart olarak kullanılan bu türden argüman ya da kanıtlardan çok daha sık karşımıza çıkar. Kritik bazı noktalarda, önemli savlar için yapılan tek açıklama bir kinayedir; tıpkı tasarımlama ilişkisiyle ilgili kilit ifadelerde olduğu gibi – "Tasarım gerçeklikle öyle bağlıdır; ona dek uzanır" (T 2.1511); "Bir cetvel gibi gerçekliğin yanına konmuştur" (T 2.1512); "Bu karşılıklı konumlar, sanki, ögelerin, tasarımın gerçekliğe dokunmasını sağlayan duyargalarıdır" (T 2.1515). Tabii ki, Wittgenstein'ın

görüşüne göre, felsefenin 'açıklamalar' yapmaya dayandığı ve *Tractatus* anlayışındaki önermelere bağlı olmadığı bir gerçektir; ancak kullanılan en önemli kavramlar –tıpkı 'isimler' ve 'nesneler'de olduğu gibi– yorumlanmadan bırakılırsa veya eğer savın can alıcı yanlarıyla ilgili konuşmalar –'tasarımlama' gibi– tasarımların 'antenlere' sahip olduğu kabilinden mecazlar ya da 'bir cetvel gibi gerçekliğin yanına konması' gibi benzetmeler üzerinden ilerliyorsa, okuyan kişinin hiçbir şeyin açıklanmadığını düşünmek için bir sebebi olur, çünkü bunların uygulanmasıyla ne tür hamleler yapıldığını anlayamaz. Bu düşünceler *Tractatus*'un değerlendirilmesi açısından önemlidir. Dil ve onun dünyayla olan tasarımlama ilişkisine yönelik savlarla bağlantılı olarak varılan sonuç, yapı sistemiyle ilgili meselelerden bir kez geri adım atıp savın işleyişini anlama (Wittgenstein'ın deyişiyle 'dünyayı doğru şekilde görme') çabasına giriştiğimizde, bu projenin imkânsız olduğunun ortaya çıktığıdır: çünkü, abartıya yer bırakmaksızın, kişi, Wittgenstein'ın neden bahsediyor olduğunu bilmez.

Bu türden bir zorluk, Wittgenstein'ın değere ilişkin kapanış yorumlarına da etki eder. Ramsey, etiği 'saçmalık, ama önemli bir saçmalık' şeklinde tanımlamanın, ne yardan ne serden vazgeçmeye eşdeğer olduğunu söylemiştir. Ramsey burada hassas bir noktaya parmak basmaktadır. Wittgenstein, değere, etik kaygılardan ayrışık olmak dışında her şey olabilmesi esasıyla pek de bağdaşmayan aşkın ve bağımsız bir yapıyı uygun görür: etik açıdan tartışmalı durumlar her gün karşımıza çıkabiliyor; bunların ne anlamda tartışmalı oldukları konusu, önemli oranda, söz konusu durumlarda gerçeklerin ne olduğuyla ilgilidir.

Örneğin, hayvanlara haksız yere acı çektirmenin etik olmadığı yönündeki hükmümüz büyük ölçüde hayvanların acı çekme kapasitesine ilişkin gerçeklere dayanmaktadır (buna karşın, bir taşa tekme atmakla ilgili etik olmayan bir durum yoktur); yani, dünyada bir şeylerin nasıl olduğuna ilişkin olası gerçekler, günlük hayattaki edimlerimiz konusunda bir fark yaratır. Dahası, Wittgenstein'ın dediği gibi, değerin 'kendiliğinden tezahür etmesi' bir şekilde doğru olsaydı, neden etik meselelerle ilgili çatışma ve anlaşmazlıkların baş gösterdiği ya da neden bazı insanların tutkuyla ve samimiyetle inandığı görüşlerin başka insanlarca aynı tutku ve samimiyetle benimsenmiş görüşlerin tam aksi oldukları kafa karıştırıcı olurdu.

Yerimiz olsa, *Tractatus*'a daha ayrıntılı başka eleştiriler de getirebilirdik. Ancak, burada vurgulanması gereken nokta, her ne kadar Wittgenstein erken döneminde bağlı olduğu düşünceleri reddetme ya da değiştirme konusunda acımasız olsa da, filozofun bu olaylara daha sonraki bakışının öncekiyle taban tabana zıt olduğu anlamına gelmediğidir; birazdan da göreceğimiz gibi, Wittgenstein'ın iki farklı düşünce dönemi arasında farklılıklar olduğu gibi, süregelen mantıksal bağlar da vardır.

Erken dönem felsefesinin etkileri

Wittgenstein'ın erken dönem felsefesiyle ilgili standart görüşe bakılırsa, *Tractatus* Viyana Çevresi tarafından geliştirilen 'Mantıkçı Pozitivim' teorisinin başlıca ilham kaynağıydı. Bu görüşe paralel olarak, felsefenin yakın ta-

rihi üzerine çalışan yazar J. O. Urmson, pek de tanımlama ihtiyacı duymaksızın, Viyana Çevresi'ndeki bazı isimlerin görüşlerinin, 'Wittgenstein'ın ciddi şekilde etkisi altında kaldıkları *Tractatus*'una dayandığını' söyleyebilmektedir. Döneme ilişkin başka yazılarda da buna benzer pek çok ifade geçmektedir. Ayrıca, standart görüşe göre, bu tek taraflı bir etkiydi; Wittgenstein'ın geç dönem felsefesinin yorumcuları, filozofun 1920'lerdeki ve özellikle 1930'lardaki düşüncelerinde meydana gelen çoğu radikal değişikliğin Viyana Çevresi'ndeki fikirlerden ya da oradaki bağlantılarından kaynaklandığına pek ihtimal vermemektedir.

Daha yakın dönemde yapılan araştırmalar da Wittgenstein'ın erken dönem çalışmalarıyla Viyana Çevresi'nin çalışmaları arasında doğrudan bir ilişki olmadığını ortaya koymaktadır. Aralarında bir bağlantı olduğuna şüphe yoktur, ama öyle görünmektedir ki, Wittgenstein'ın etkisi tahmin edilenden çok daha azdı ve çoğunlukla Viyana Çevresi üyelerinden yalnızca ikisi tarafından kullanılıyordu, bunlar da sonuçta Viyana Çevresi'nin geri kalanıyla (Wittgenstein'ın savlarından büyük ölçüde bağımsız olan belli konular hariç) fikir ayrılığına düşmüyordu.

Bu meselelere birazdan değineceğiz. Ama, ilk olarak, Wittgenstein'ın çalışmalarının çok daha erken bir dönemde yarattığı, daha *Tractatus* yayımlanmadan kendisini gösteren bir etkiden bahsetmek gerekiyor. Bahsi geçen, Wittgenstein'ın Russell üzerindeki etkisidir. Wittgenstein, Russell'ın *Matematiğin İlkeleri* adlı kitabını okuduktan sonra onunla birlikte çalışmaya karar vermişti. Bu kitap ve Russell'ın Whitehead'le birlikte yazdığı *Principia Mathematica* Wittgenstein üzerinde inanılmaz bir etki bırak-

mıştı; aslına bakılırsa, *Tractatus* varlığını ve içerdiği pek çok fikri bunlara borçludur diyebiliriz. Ancak, Wittgenstein, 1912-13 yıllarında Cambridge'de Russell'la çalışırken onun yanındaki öğrenciliği fazla uzun sürmemiş, aralarındaki tartışmalar –her ne kadar tamamlanmış hali epey farklı olsa da (*Tractatus* ve Russell'ın 1918 tarihli *Mantıkçı Atomizm Üzerine Dersler* adlı çalışması)– dilin ve dünyanın yapısını açığa çıkaran mantık anlayışı içerisinde temel birtakım noktaları ve ortak bir başlangıç noktasını paylaşan ve karşılıklı olarak gelişen görüşlerle sonuçlanmıştır. Temel fikirler ve çıkış noktası söz konusu olduğunda, ana kaynak Russell'dır. (Biraz felsefe bilgisine sahip olanlar Russell'ın kendisinin de Frege ve Leibniz'in çalışmalarından etkilendiğini hatırlayacaklardır; Russell'ın çalışmalarının mantıkçı ve metafizik yönlerinin ortaya çıkmasına yol açan bu etkiye, Russell'ın bilgi kuramının büyük oranda dayandığı Hume da eklenmelidir. Wittgenstein da bunlardan Russell aracılığıyla etkilenmiştir. Etkilendiği diğer filozoflar Schopenhauer ve onun aracılığıyla Kant'tır.) Ancak, Wittgenstein'ın Russell'dan öğrendiklerine verdiği yanıtlar, onun geç dönem düşüncesinin gelişimini etkiledi; sonraki birkaç yıl içinde iki filozofun görüşleri arasındaki benzerliklere neden olan da işte bu karşılıklı etkileşimdir. Russell *Mantıkçı Atomizm Üzerine Dersler* adlı çalışmasını yayımladığında, bu derslerin içerdiği savları 'dostu(m) Wittgenstein'dan öğrendiğini' belirtmişti. Bu, aslında, ona olan borcunu biraz abartan cömert bir yorumdur, çünkü Russell'ın *Dersler*'indeki görüşlerine temel teşkil eden şeylerin çoğu, zaten Wittgenstein'la henüz tanışmadığı dönemde yayımlanan başka eserlerde yer alıyordu.

Wittgenstein'ın yarattığı etkinin başlıca sonuçlarından biri, Russell'ın bir kitabını Wittgenstein Cambridge'e ilk geldiğinde yayımlatmadan bırakmasıdır. Adı *Bilgi Teorisi* olarak düşünülen kitabın yalnızca altı bölümü makaleler halinde gün ışığına çıktı. Wittgenstein'ın gösterdiği düşmanlık karşısında Russell geri kalanını bir kenara bıraktı. 1913'te bir arkadaşına yazdığı mektupta Russell olanları şöyle anlatıyordu: "İkimiz de bu gerilim nedeniyle son derece negatiftik. [Wittgenstein'a] yazmakta olduğum şeyin çok önemli bir bölümünü gösterdim. Zorlukları göz ardı ederek, yazdıklarımın hepsinin yanlış olduğunu –benim bakış açımı denediğini ve bunun işe yaramadığını– söyledi. Neden karşı çıktığını anlamıyordum; aslına bakılırsa, kendini çok iyi ifade ettiği de söylenemezdi – içimde bir yerlerde onun haklı olması gerektiğini, benim gözden kaçırdığım bir şey gördüğünü hissedebiliyorum." (Wittgenstein'ın yaşam öyküsüne bakılacak olursa, insanların görüşlerini ve özgüvenlerini, itirazının içeriğinden çok takındığı tavırla yıkmasının hayatı boyunca taşıdığı bir özellik olduğu görülecektir.) Russell'ın bu kadar sağlam bir projeden vazgeçmesi, o zamanlar Wittgenstein'a ve aralarındaki entelektüel ilişkinin doğasına ne kadar itibar ettiğinin kanıtıdır. Russell'ın kitabının kaybı, Wittgenstein'ın felsefedeki ilk etkisi olarak görülmelidir.

Belirtildiği üzere, Wittgenstein'ın Viyana Çevresi'yle olan ilişkilerini açıklamak çok da kolay değildir. Viyana Çevresi, varlığını, büyük ölçüde, 1922'de tümevarımsal bilim felsefesi profesörü olarak Viyana'ya gelen Moritz Schlick'e borçluydu. Bir tartışma grubu olarak başlayan oluşum, zaman içinde, oluşturdukları araştırma programı

ve elde ettikleri sonuçları yayımlamak üzere çıkardıkları *Erkenntnis* adlı dergiyle daha organize bir hal aldı. Üyeleri arasında son derece yetenekli birtakım insanlar –örneğin, Schlick dışında Rudolf Carnap, Otto Neurath ve Hans Reichenbach– vardı. Grup 1920'lerde başlayıp on yıla yayılan bir süre içinde bir araya gelmiş ve faşizmin grup üyelerini sürgüne yollamasıyla dağılmıştı.

Viyana Çevresi'nin ortaya koyduğu öğretinin –yani 'Mantıkçı Pozitivizm'in– merkezinde, üyelerin, sözcüğe aşağılayıcı bir çağrışım yükleyerek (ve 'saçmalık'la eşanlamlı) kullandıkları 'metafizik'le bilim arasına bir sınır çizgisi çekme talebi yer alır. Bunu, yalnızca olgularla ya da kavramlar arasındaki mantıksal ilişkilerle ilgili önermelerin anlamlı olduğunu söyleyerek yaptılar. Her iki gruba da girmeyen önermeler –örneğin, etik ve dine ilişkin önermeler– bilişsel değil, duygusal veya motive edici içeriğe sahip önermeler olarak kabul edilirler; daha açık ifade edecek olursak, anlamdan yoksundurlar. Viyana Çevresi üyelerine göre, olgulara ilişkin önermeler deneyime dayanır ve önemlidir, çünkü deneyim tarafından doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir. Önem arz eden diğer bir önerme grubuna ise (kavramlar arasındaki mantıksal ilişkilerle ilgili olanlar) 'analitik' önermeler diyorlar ve bunları doğruluk değerleri sadece bağlı oldukları sözcüklerin (ya da sembollerin) anlamını incelemek yoluyla belirlenebilecek önermeler olarak tanımlıyorlardı. Bunlar mantık ve matematik önermelerini içerirler. Olgucular ayrıca felsefenin amacının, deneysel bilimin önermelerini anlamın mantıksal çözümlemesi yoluyla açığa kavuşturmak olduğunu, bu şekilde felsefeyi bağımsız bir disiplin olarak

değil de bilimin bir parçası olarak görebileceğimizi savunuyorlardı.

Görünüşe bakılırsa, bu görüşlerle *Tractatus*'ta söylenenler arasında epey ortak nokta vardır. Wittgenstein önermelerin olguların tasarımları olduğundan, mantığın totolojik ya da 'analitik' olduğundan, felsefenin rolünün 'açıklamalarla' sınırlı olduğundan ve tüm önermelerin de doğal bilimlerin, mantığın ve matematiğin önermelerine kıyasla saçmasapan olmasından bahseder. Bu bariz benzerlikler, Viyana Çevresi üyelerini 1925 ve 1926 yıllarındaki toplantılarında *Tractatus*'u dikkatlice incelemeye yönlendirirken, Schlick'i de Wittgenstein'la birtakım görüşmeler ayarlamaya itti. Schlick'in eşi, Schlik'in 1927'de Wittgenstein'la ilk buluşmasının sonrasında yaşadığı heyecanı kayda geçirmiştir. Wittgenstein bir süre grubun, içlerinde Carnap ve Feigl'ın da yer aldığı diğer üyeleriyle görüşmeler yaptı; ama kısa süre sonra bunlar düzenli olarak görüştüğü Schlick'le ve onun arkadaşı Friedrich Waismann'la sınırlandı. Wittgenstein 1929 yılında Cambridge'e gitmek için Viyana'dan ayrıldıysa da, sık sık ziyaretlerde bulunmaya devam etti ve hem bu vesilelerle hem de mektuplar aracılığıyla Schlick ve Waismann'la olan bağlantısını sürdürdü. Bu durum, Schlick 1936'da Viyana Üniversitesi'nin merdivenlerinde (muhtemelen politik nedenlerden dolayı) bir öğrencisi tarafından öldürülene kadar devam etti.

Kısacası, Wittgenstein'ın Schlick ve Waismann'la kurduğu bağlantı önemliydi. Waismann'ın 1929-31 yılları arasında Wittgenstein'la yaptığı konuşmaları içeren kayıtlar daha sonra yayımlandı. Schlick de Wittgenstein'ı *Tractatus*'un öğretilerinin yanı sıra kitap yayımlandığından

beri düşünce sisteminde meydana gelen gelişmeleri ortaya koyan bir kitap üzerinde Waismann'la birlikte çalışmaya teşvik etmişti. Waismann, Wittgenstein'ın rehberliğinde yazacaktı. 1930'ların başlarına gelinip de Wittgenstein'ın düşünce sisteminin bu projenin girişilecek zahmete değer olabilmesi için fazlaca değiştiği açıklığa kavuşunca, Schlick, Wittgenstein'ı Waismann'ın onun yeni fikirlerini ele almasına izin vermesi konusunda ikna ederek planı canlı tutmayı başardı. Waismann bu yıllar boyunca Wittgenstein'ın değişen görüşleri nedeniyle hayli ter döktü ve çoğu zaman da filozofu memnun etmeyi başaramadı; nihayet ortaya çıkan kitap çok sonra, ölümünden altı yıl sonrasına denk gelen 1967'de, Waismann'ın kendi adıyla yayımlandı. Ancak Wittgenstein-Waismann işbirliğinin devam ettiği dönemde, Waismann, Wittgenstein'ın yeni yeni ortaya çıkan görüşlerinin bazı yönlerini çeşitli derslerde ve makalelerde ele aldı.

Her ne kadar Wittgenstein'ın Viyana Çevresi'nin bu iki üyesiyle bağlantısı son derece kapsamlı olsa da, bunun Schlick'in pozitivizmine çok fazla bir etkisi olmamıştır. Aynı grubun diğer üyeleriyle olduğu gibi, Schlick'in görüşleri de Wittgenstein'la tanışmadan önce zaten yerleşmişti ve kaynakları da Russell ve Frege'nin (Viyana Çevresi'nin diğer lideri olan Carnap, 1910-14 yılları arasında, Jena'da Frege'yle birlikte çalışmıştı) mantığının yanı sıra Hume'a, Ernst Mach'a ve ampirist felsefe geleneğine dayanıyordu. Yani, Viyana Çevresi belli bir kimliği ve araştırma programı olan bir grup olarak kurulduğunda, temel pozitivist ilkeleri iyice sağlamlaştırılmıştı. Ayrıca, grubun bazı üyeleri, özellikle de Carnap ve Reichenbach, Wittgenstein'ın

Viyana Çevresi üzerindeki etkisinden bahseden ve *Tractatus*'un etkisinin çok az, hatta bazı açılardan olumsuz olduğunu anlatan yazılar bırakmışlardır. 1925-26 toplantılarında *Tractatus* tartışılırken, anlatılanlara göre, Neurath laf arasında sürekli 'Metafizik!' diye atılıyordu, ki bu da pozitivistlere has bir hakaret sözcüğüydü. Neurath yıllar sonra Waismann'a yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "Şu Wittgenstein dönemi seni (ve kısmen Schlick'i) ortak davamızdan uzaklaştırdı." Carnap da entelektüel otobiyografisine şunları yazmıştı: "[Wittgenstein'ın] metafiziğe olan yaklaşımının bizimkine benzediğini düşünmekle hata etmişim. Belli ki, kitabındaki ifadeleri yeterince dikkatli okumamışım, çünkü onun bu konu hakkındaki duygu ve düşünceleri benimkilerden son derece farklıydı."

Wittgenstein'ın Viyana Çevresi üzerindeki etkisinin boyutlarını belirlemeye yarayan en önemli kanıtlar, grup üyelerinin yazdıkları rapor ve anılardan çok, bu kişilerin yayınlarında ve bu yayınlarda geliştirilen öğretilerde bulunur. Viyana Çevresi'nden çıkan kitap ve makaleler Wittgenstein'ın etkisinin son derece az olduğunu ortaya koymakla kalmaz, bunun tersinin de zaten mümkün olmadığını gözler önüne serer, çünkü *Tractatus*'un savlarıyla Mantıkçı Pozitivizm'inkiler arasında çok derin farklılıklar vardır. Bunlardan en önemlileri, ilk olarak, pozitivistlerin olgusal bilginin temellerinin deneysel gözlemde yattığı yönündeki görüşlerinde (bu görüş daha sonra, diğerlerinin itirazlarına rağmen, Neurath ve Carnap tarafından temel önermelerin 'ham gözlemler' yerine teorik ihtiyaçlarca belirlendiği bir tür 'tutarlık' savına dönüştürülmüştür); ikinci olarak, pozitivistlerin son derece önem verdikleri

olasılık ve tümevarım savlarında; üçüncü olarak, pozitivizmin değer ve din konularına atfettiği marjinal konumda (pozitivistlerin çoğu dini ilkel bir batıl inanç olarak görüp küçümserken, Wittgenstein dine duyduğu derin saygıyı hayatı boyunca kaybetmemiştir); dördüncü olarak, pozitivistlerin 'bilimin birliği' inancında ve etraflı birkaç tartışmada daha karşımıza çıkar.

Aslına bakılırsa, bu kanıtların akla getirdiği şey, Wittgenstein'ın Viyana Çevresi'ni etkilemediği, tam tersi, onların görüşlerinden etkilendiğidir – kendisinin de, kısa bir süreyi saymazsak, bir pozitiviste dönüşmesi anlamında değil de, sanki pozitivizmin unsurlarını daha iyi kavraması onu *Tractatus*'un önemli açılardan yanlış olduğuna ikna etmiş gibi, *Tractatus*'ta yer alan ve, ne kadar yüzeysel olursa olsun, pozitivistlerin bakış açısıyla benzerlikler taşıyan ilkelerle kendisi arasına gitgide artan bir mesafe koyması bakımından, yani olumsuz anlamda. Wittgenstein 1932'de Schlick'e yazdığı bir mektupta şöyle der: "O kitapta [*Tractatus*] artık katılmadığım pek çok formülasyon var." Bu düşünce, Waismann'ın Wittgenstein'la yaptığı konuşmaların kayıtlarında da vurgulanır. En azından Wittgenstein'ın geç dönem felsefesinin ortaya çıkmasındaki itici gücün, kendi erken dönem çalışmalarında yazılanlarla artık hemfikir olmadığını pozitivistler vasıtasıyla öğrenmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Belki de yorumcuların Wittgenstein'ın Viyana Çevresi üzerindeki etkisini büyütmelerine yol açan şeylerden biri, Wittgenstein'ın 1920'lerin sonlarında Schlick ve Waismann'la yaptığı görüşmelerde, yani Schlick'in etkisiyle en pozitivist dönemini yaşadığı sıralarda, pozitivistler

tarafından hali hazırda benimsenmiş bir ilkenin (bir cümlenin anlamının, o cümlenin doğru mu yanlış mı olduğuna karar vermekte kullanılan yöntemlere bağlı olduğunu söyleyen 'bir cümlenin anlamı, kullanılan doğrulama yöntemine bağlıdır' ilkesi) düzgün bir formülasyonunu oluşturması olabilir. Bu fikir, Wittgenstein'ın o sıralar *Tractatus*'ın öğretileri hakkında yapmaya hazır olduğu yorumlara bakılırsa, filozofun, önermelerin olguları doğru biçimde tasarımlayıp tasarımlamadıklarına göre doğru ya da yanlış oldukları görüşüyle uyumludur. Schlick, Wittgenstein'ın bu ilkeyi dile getirme yordamını çok önemsemiştir; A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık* adlı kitabında (1936), Viyana Çevresi'nin görüşlerini İngiliz dilinde kaleme alıp duyurunca, doğrulama ilkesi ciddi ölçüde önem kazandı ve pek çok tartışmaya sebep oldu. Ancak, asıl katkısı, Wittgenstein'ın kavrayışından çok kullandığı sözcüklerin biçimiydi; ve doğrulamacı bakışını, en azından kör bir pozitivist versiyonuyla, çok uzun süre benimsemedi.

Diğer nedenlerden yukarıda bahsi geçeni ele alacak olursak, artık daha önceki çoğu yorumcunun iddia ettiği gibi *Tractatus*'un felsefi bir harekete ilham kaynağı olduğunu düşünmek mümkün değildir. Ancak, bu, *Tractatus*'un tarihsel açıdan göz ardı edilebilir bir eser olduğu anlamına gelmez. Önemlidir, çünkü 'Mantıkçı Pozitivizm'in katı, hatta uç bir örneğidir ve bu nedenle de o tür bir bakış açısının neler içerebileceğini son derece canlı bir şekilde gözler önüne serer. Ancak, asıl önemi, kısmen olumlu ama daha büyük ölçüde olumsuz açıdan, Wittgenstein'ın 1930'lu yılların başında gelişmeye başlayan geç dönem felsefesinin kaynağı olmasıdır. Şimdi o döneme bakalım.

III. Bölüm

GEÇ DÖNEM FELSEFESİ

Bu bölümün konusu, Wittgenstein'ın 1930'ların ortasından öldüğü 1952'ye kadarki çalışmalarını içeren olgunluk dönemi eserleridir. Bahsi geçen dönemden önceki beş yıldaysa, Wittgenstein'ın düşünceleri, *Tractatus*'u gözden geçirmesi sonucunda, geç dönem felsefesine has temaların ortaya çıktığı bir geçiş süreci yaşadı. İşe bu geçiş sürecini kısaca anlatarak başlayalım.

Takip eden kısımlarda, Wittgenstein'ın geç dönem felsefesinin en önemli noktaları gözden geçirilmektedir. Ancak, bunu yaparken filozofun matematik felsefesine ve ölümünden sonra yayımlanan daha kısa yazılarına değinmedim; Wittgenstein'ın konumu, temelde, aşağıda bahsi geçecek olan başlıca eserlerindekiyle –*Felsefi Soruşturmalar*, *Zettel* ve *Kesinlik Üstüne*–aynıdır.

Geçiş dönemi

Wittgenstein'ın geç dönem felsefesinin gelişim hikâyesinin bir kısmına, Wittgenstein ve Viyana Çevresi ara-



Resim 5. Wittgenstein'ın son fotoğraflarından biri. Arkasında fon olarak gerilmiş bir çarşafla, von Wright'ların Cambridge'deki evinin bahçesinde.

sındaki bağlantıların anlatıldığı son bölümde değinilmişti. Orada da bahsi geçtiği üzere, Wittgenstein, Viyana Çevresi'nin üyeleriyle tartışmalar yaptığı yıllarda önce erken dönem görüşlerini korumuş, sonra bunlara pozitivist bir yorum eklediği bir döneme girmiş ve, nihayetinde, 1930'ların başlarına gelindiğinde, bu görüşlerin pek çok açıdan hatalı olduğu sonucuna varmıştır.

Wittgenstein, 1929'da Cambridge'e geri döndükten sonra, epey bir şey yazdığı yoğun bir entelektüel döneme girdi. Bu geçiş evresi yaklaşık olarak 1935'e kadar sürdü ve o zamana kadar da *Felsefi Soruşturmalar* ve diğer geç dönem çalışmalarında karşılaşacağımız fikirlerin çoğu Wittgenstein'ın taslaklarında yerini almıştı bile.

Bu geçiş döneminin yazıları gerçekten de geçiş özelliklerine sahiptir ve hem erken hem de geç dönem düşüncelerine ait unsurlar içerir. Bunların başlıcalarından biri matematik felsefesiyle, yani matematiksel önermelerin nasıl bir konuma sahip olduğuna ilişkin meselelerle ilgilidir. Matematiksel önermeler zorunlu gerçekler midir? Tamamıyla mantıksal açıdan açıklanabilirler mi? Açıklanamıyorlarsa, onlarla ilgili ne söylenebilir? Bununla birlikte ve buna ilişkin olarak, dil ve anlama, psikolojik kavramlara ve bilgi kavramına yönelik uzun, keşif amaçlı incelemeler söz konusudur. Bunlar geç dönem felsefesinin temel konularını oluştururlar. Wittgenstein uzmanlarına göre, bu geçiş dönemi yazıları zengin birer malzeme kaynağıdır, çünkü geç dönem felsefesinin habercisidir, onun ön hazırlığını yapar ve son derece ilgi çekici bir düşünce gelişimini gözler önüne serer.

Wittgenstein 1929'da doktora tezini verdikten sonra Cambridge'deki Trinity College'te beş yıllık bir bursa

başvurdu. Adaylığını desteklemek için o sırada yürüttüğü felsefi araştırmalarından kapsamlı bir örnek sunması gerekiyordu ve bunu gerektiği şekilde yaptı. Sunduğu çalışma, daha sonra (1975'te) İngilizce'ye çevrilerek *Felsefi Yorumlar* adıyla yayımlansa da, 1964'te yayımlanan Almanca baskısıyla (*Philosophische Bemerkungen*) adını daha çok duyuran ve araştırmalarının büyük kısmını içeren bir taslak metniydi. Çalışmaya bir önsöz eklemesinden de açıkça anlaşılacağı üzere, Wittgenstein bunu yayımlatma niyetindeydi. (Aslına bakılırsa, Wittgenstein, hayatının son yirmi yılı boyunca, yazdıklarından bazılarını yayımlamak için zaman zaman planlar ve düzenlemeler yapmıştır; Cambridge University Press'in komite üyeleriyle yaptığı yazışmalar, bu planlardan bazılarının gerçekleşmeye çok yaklaştığını göstermektedir. Sonuç olarak, Wittgenstein'ın yazdıklarının hiçbiri ölümünden önce basılmadı ve bunun sebebi de filozofun kendi görüşlerini ortaya koyma yordamından veya onların ifade edildiği görüşlerin düzenlenişinden hiçbir zaman tam olarak memnun olmamasıydı.)

Philosophische Bemerkungen 1932'ye kadar geçen dönemde yazılmıştı; kitap, özellikle doğrulamaya yaptığı vurgular açısından, Wittgenstein'ın pozitivistlerle kurduğu bağlantılara ve pozitivistlerin onun üzerindeki etkisine ilişkin pek çok iz taşımaktadır. Çalışma, *Tractatus*'un bazı tezlerini savunur –buna önemli bir örnek, tasarımlama kuramıdır– ancak bunu yaparken ortaya yeni unsurlar çıkar; yıllar geçtikçe Wittgenstein'ın ilgisini gitgide daha da çok meşgul edecek kaygıları önceleyen temel unsurlardır bunlar. En önemlilerinden bir tanesi, aşağıda daha ayrıntılı şe-

kilde anlatılacak olan 'kullanım olarak anlam' kavramına yaptığı vurguydu.

1932-34 yılları arasında Wittgenstein bol bol yazmaya devam etti ve, nihayet, önce 1969'da Almanca ve 1974'te *Felsefi Dilbilgisi* adıyla İngilizce yayımlanan *Philosophische Grammatik* başlıklı epey hacimli bir taslak ortaya koydu. Çalışma, içeriğini gözler önüne seren iki bölümden oluşmaktadır: sırasıyla, 'Önerme ve Anlamı' ve 'Mantık ve Matematik Üzerine'. Wittgenstein 1933-34'te çalışmayı gözden geçirirken öğrencilerine birtakım notlar dikte ettirdi ve sonradan bu notlar *Mavi Kitap* adı altında ve daktilo yazısı formatında ortalıkta dolaşmaya başladı (*Mavi Kitap* ismi, mavi kumaşla kaplı olmasından ötürü verilmiştir). Bu gizli (samizdat) yayınla *Felsefi Dilbilgisi*'nin ilk bölümü arasında büyük benzerlikler vardır.

Felsefi Dilbilgisi'nin önemi daha sonra *Felsefi Soruşturmalar*'da karşımıza çıkacak olan materyali –bazen başlangıç formunda bazense tamamen– içermesinde yatar. *Felsefi Dilbilgisi*'nin birinci bölümünde konu edilen başlıca mesele, nasıl olup da çıkarılan seslere ve yazılan işaretlere –ki bunlar dili meydana getirirler– anlam yüklediğimizdir. Kısaca söylemek gerekirse, Wittgenstein'ın savı şu şekildedir.

Doğal bir görüş, dili anlamanın dilbilimsel eylemlerimize dâhil olan zihinsel bir süreç olduğu şeklindedir. Buna göre, konuştuğumda, işittiğimde ya da okuduğumda, aklımın içinde, kullanılan işaretlerin 'anlamını kavramayı' oluşturan bir şey süregelmektedir. Wittgenstein bu görüşe karşı çıkar; ona göre, dili anlamak bir süreç değil, bir beceridir. Bu sava dair verdiği örneklerden biri, 'nasıl satranç

oynandığını bilme' meselesiyle ilgilidir. Eğer nasıl satranç oynandığını bilmek bir süreç –yani, kişinin kafasının içinde devam eden bir şey– olsaydı, o zaman, şu soruyu sormamız uygun düşerdi: "Nasıl satranç oynandığını *ne zaman* biliyorsunuz? Her zaman mı? Yoksa sadece hamle yaparken mi?" (*Fels. Dilb.* §50.) Ancak, bu soruların tuhaf olduğu ortadadır; bunlar hiç de doğal olmayan yapıları göstermektedir ki, anlayışı ve bilmeyi zihnin içindeki etkinlikler gibi değerlendirmek bir hatadır.

Wittgenstein, bunları sahip olduğumuz kapasiteler, onları yapmayı sağlayan pratik beceriler olarak düşünmemiz gerektiğini söyler. Ona göre, her halükârda, 'zihinsel süreçler' kavramının kendisi zaten karışıktır ve yanlış anlamalar yaratmaya eğilimlidir – bu, Wittgenstein'ın çok önemli saydığı, dolayısıyla, daha sonra da göreceğimiz gibi, geç dönem çalışmalarındaki felsefi psikolojide baskın rol oynayacak bir iddiadır.

Wittgenstein, *Felsefi Dilbilgisi*'nde çok önemli yer tutan 'düşünme' ve 'anlama' kavramlarını, *Felsefi Soruşturmalar*'a bir ön hazırlık yapacak şekilde (özellikle de birbiriyle bir dizi gerekli veya tanımlayıcı ortak özelliğe sahip olmaları açısından değil, filozofun 'aile benzerliği' dediği genel bir benzerlik ilişkisiyle bağlantılı pek çok farklı türde anlam olduğunu savunması açısından) araştırmaya devam eder. Bu kavram *Felsefi Soruşturmalar*'da da önemli bir rol oynar. Önce *Felsefi Dilbilgisi*'nde, daha sonra belirgin şekilde *Mavi Kitap*'ta karşımıza çıkar. *Mavi Kitap*'ta Wittgenstein'ın geç dönem felsefesi ve özellikle de 'kullanım olarak anlam' savı için önem arz eden bir gelişme daha yer almaktadır: Wittgenstein'a göre, 'Bir sözcüğün

anlamı nedir?' diye sormak yerine, 'Bir sözcüğün anlamını *açıklamak* nedir? Bir sözcüğün kullanımı nasıl öğrenilir?' diye sormalıyız. Hem *Mavi Kitap*'ın hem de *Felsefi Dilbilgisi*'nin ele aldığı bu soruna, yani dili meydana getiren ses ve işaretlere neyin 'hayat verdiği' (anlam verdiği) sorusuna getirdiği yanıt da şudur: "Eğer herhangi bir şeye, sembolüne hayat veren şeyin adını verecek olsak, bunun onun 'kullanımı' olduğunu söylememiz gerekirdi" (*Mavi Kitap*, s. 4).

1934-35 yıllarında, Wittgenstein, iki öğrencisine, aynı *Mavi Kitap* gibi Cambridge ve çevresinde el altından dağıtılan bir elyazmasını dikte ettirdi. Kitabın *Kahverengi Kitap* olan adını, yine, kumaşının rengi belirlemiştir. İçeriği *Felsefi Soruşturmalar*'ınkine çok yakındır; hatta onun gayrı resmi bir taslağı olduğunu söylemek de mümkündür. Bu kitapla birlikte, Wittgenstein'ın düşüncesinin geçiş dönemi sona ermiştir; filozofun daha geç tarihli, *Felsefi Dilbilgisi* ile *Mavi* ve *Kahverengi Kitaplar*'daki fikirleri geliştiren yazıları, G. H. von Wright'ın da *Felsefi Soruşturmalar*'ın aşamalarını yeniden yapılandıran çalışmasında gösterdiği üzere, kitabın asıl taslaklarını oluşturmaktadır. Geçiş eserlerinin çarpıcı özelliklerinden biri, ele aldıkları konuların, başta 'önerme ve önermenin anlamı' meselesi olmak üzere, çoğunlukla *Tractatus*'takilerle aynı olmasıdır ve bu da filozofun geç dönem çalışmaları boyunca değişmez; ancak, bu kaygıların yanı sıra ve Wittgenstein'ın bunlarla baş etmek için bulduğu yeni yöntemin zorunlu bir tamamlayıcısı olarak, artan bir şekilde, anlama, amaçlama, deneyimleme gibi psikolojik kavramlar da tartışılmaktadır. Bunun nedenleri birazdan anlaşılacaktır.

Wittgenstein, *chef-d'œuvre*'ü* *Felsefi Soruşturmalar*'ın yayımlanmasını tasarladığı sırada, kitabın *Tractatus*'la beraber yayımlanması durumunda daha iyi anlaşılacağı kanaatine varmıştı. Buna sebep olarak da, *Felsefi Soruşturmalar*'ın pek çok önemli açıdan *Tractatus*'a bir tepki olmasını ve ikisinin karşılaştırılmasının *Felsefi Soruşturmalar*'ın söylemeye çalıştığı şeyi kuvvetli bir şekilde ortaya koyacak olmasını gösteriyordu. Şimdi anlatmaya başlayacağımız geç dönem felsefesi, bunun nasıl olduğunu göstermektedir.

Yöntem, anlam ve kullanım

Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki görüşü, dilin, dil ve dünyanın ve onlar arasındaki ilişkinin –'tasarımlama' ilişkisinin– yapı-açınlayıcı bir çözümlemesiyle açıklanabilecek, eşsiz, keşfedilebilir, temel ve derinde yatan bir mantığı olduğu şeklindeydi. Tasarımlama ilişkisinin kendisi, esasında, isimlerle nesneler arasındaki düzanlamsal bir bağlantıya dayanmaktadır. *Felsefi Soruşturmalar*'ın argümanı, bu görüşün alenen reddedilmesi üzerine kuruludur. Wittgenstein burada bir tane değil, çok sayıda 'dil mantığı' olduğunu söylemektedir; dilin tek bir özü yoktur ve dil, her biri kendi mantığına sahip farklı uygulamaların muazzam bir derlemesidir. Anlam sözcüklerle şeyler arasındaki simgesel ilişkiye ya da önermelerle olgular arasındaki tasarımlama ilişkisine bağlı değildir; daha çok, bir ifadenin anlamı,

* Fransızca'da başyapıt. (ç.n.)

o anlamın dili oluşturmaya yarayan uygulama çeşitliliğindeki kullanımıdır. Dahası, dil diğer faktörlerden bağımsız şekilde incelenebilecek eksiksiz ve özerk bir şey değildir, çünkü tüm insan eylem ve davranışlarına işlenmiştir ve bu nedenle de ona ilişkin çok sayıdaki farklı kullanımımıza içerik ve önem kazandıran, uygulamadaki edimlerimiz, işimiz, birbirimizle ve üzerinde yaşadığımız dünyayla olan alışverişimizdir – uzun lafın kısası, dil, kapsayıcı bir 'yaşam türünün' dokunduğu kumaşın bir parçasıdır.

Wittgenstein'ın bu geçiş döneminde, *Tractatus*'taki felsefe anlayışının temel özelliklerini korumakla beraber, ondan çok önemli bir açıdan ayrılan, felsefi yöntemin doğasına ilişkin bir görüş benimsediğini fark etmemiz gerekir. Wittgenstein'ın bu meseledeki duruşunu anlamak, sonraki felsefi bağlılıklarına ışık tutma anlamında çok önemlidir.

Daha önce de belirtildiği gibi, Wittgenstein'ın *Tractatus*'taki görüşü, felsefi problemlerin 'dilimizin mantığını yanlış anlamamızdan' doğduğu yönündeydi. Wittgenstein bu inancını felsefi çalışması boyunca sürdürdü. Değişen, az önce de gördüğümüz üzere, 'dilin mantığı'yla kastedilenin ne olduğuna ilişkin görüşüdür. Ancak, bir değişiklik daha vardır. Wittgenstein, dile ilişkin yanlış anlamalarımız nedeniyle ortaya çıkan problemlerin, onun *Tractatus*'ta yapmaya çalıştığı gibi sistematik bir felsefi teori oluşturarak çözülemeyeceğini düşünmeye başlamıştı. Ona göre, felsefi problemlerle uğraşmak için savlar oluşturmak yerine, bunlara ilk başta sebep olan yanlış anlamaları ortadan kaldırarak bu problemleri 'dağıtmamız' gerekmektedir. Yani, felsefeyi kelimenin tam anlamıyla *sağaltıcı* bir girişim

olarak anlamamız gerekir: "Filozof bir soruya çare bulur; bir hastalığa olduğu gibi" (P 255).* Wittgenstein, buna uygun olarak, hem geçiş hem de geç dönem çalışmalarında *Tractatus*'un tavizsizce sistematik olan yönteminden vazgeçip, açıkça, yapılandırılmış bir teoriyle sonuçlanmamak üzere tasarlanmış bölük pörçük bir yaklaşımı benimser. Geç dönem çalışmalarına, *Tractatus*'un keskin çizgili mimarisine tezat teşkil ederek ilginç bir şekilde tutarsız ve bağlantısız görünümünü veren de işte budur.

Wittgenstein'ın felsefenin uygun yöntem ve amaçlarına ilişkin geç tarihli görüşleri *Soruşturmalar*'da karşımıza çıkar. Wittgenstein'ın dediğine göre, karmaşalar dilin yanlış kullanımından ve doğasına ilişkin yanlış yorumlamalardan ortaya çıkar. Dilin nasıl işlediğine ilişkin yanlış bir görüşe sahipsek, kafa karışıklıklarına açık olabiliriz; örneğin, bir ifade türünün kullanımını epey farklı başka bir ifade türününkine benzetebiliriz ya da yanlışlıkla bir ifadeyi normalde işlev gördüğü bağlamlardan bağımsız olarak anlamaya çalışabiliriz. Wittgenstein, "Bizi ilgilendiren kafa karışıklıkları, dil –deyim yerindeyse– boş viteste çalıştığında ortaya çıkar, iş gördüğünde değil" (P 132); "Felsefi sorunlar, dil *tatile* çıktığında boy gösterir," (P 38) der. Bunun çaresi, dilin *gerçekte* nasıl işlediğine bakmaktır: "Bunlar [felsefi sorunlar] tabii ki deneysel sorunlar değildir; ve dilimizin işleyişinin incelenmesiyle çözülürler: bu

* *Felsefi Soruşturmalar*'dan alıntılanan cümlelerin Türkçesi için eserin Almanca'dan Haluk Barışcan tarafından çevrilmiş ve Metis Yayınları'ndan çıkmış Nisan 2007 tarihli ilk baskısından yararlanılacaktır. (ç.n.)

da bu işleyişin, onu yanlış anlama dürtümüze *karşın*, anlaşılmasıyla olur" (P 109).

Bu görüşe göre, dilin işleyişleri doğru düzgün anlaşıldığında felsefi problemler ortadan kalkacaktır. Filozoflar bu işleyişleri 'inceleme' yoluna gitmedikleri sürece, şişenin içinde hapsolmuş, çaresizce vızıldayan sineklere benzerler. Wittgenstein, "Felsefedeki amaç nedir? Sineğe şişeden çıkış yolunu göstermektir," der. Ve bunun için gerekli olan da, Wittgenstein'ın 'yüzey dilbilgisi' ve 'derinlik dilbilgisi' dediği şeydir. 'Dilbilgisi'yle kastettiği bu terimin alışılagelmiş kullanımı değildir; daha ziyade, mantık ya da, daha açık ifade edersek, belli bir dilbilimsel etkinliğin mantığını kastetmektedir. Pek çok farklı dilbilimsel etkinlik vardır; bu durumda dilin "dilbilgisi de' pek çok farklı şekilde işler. Wittgenstein'a göre, felsefeciler yalnızca 'yüzey dilbilgisi'nin farkına vardıkları için sinek şişesine hapsolurlar: "Bir sözcüğün kullanımında 'yüzeysel gramer'i 'derin gramer'den ayırt edebiliriz (...) diyelim ki 'kastetmek' sözcüğünün derin gramerini, yüzeysel gramerinin sanmamıza yol açacağı şey ile karşılaştırdınız. Yolumuzu bulmakta zorlanmamız şaşırtıcı değildir" (P 664). Filozof buna uygun olarak *Felsefi Soruşturmalar*'ı 'dilbilgisel' bir soruşturma olarak adlandırır: "Bu yüzden, bizimki, gramere ilişkin bir incelemedir. Ve bu inceleme, sorunumuza, yanlış anlamaları ortadan kaldırarak ışık tutar" (P 90). Bu bizi, *Tractatus*'un felsefeyi 'açıklama' olarak tanımladığı noktaya –Wittgenstein'ın erken ve geç dönem bakış açıları arasındaki bir başka süreklilik durumu– geri götürür, ancak *Felsefi Soruşturmalar*'da yöntem, o görüşlerin içeriğinin yalnızca söz konusu yöntemin işlemesi anlamına gelmesi

açısından, geliştirilen yöntemlerle çok yakından bağlıdır: Wittgenstein'ın yönteme ilişkin yorumlarının gelip dayandığı sonuç, felsefedeki amacımızın açıklamak değil, tasvir etmek olması gerektiği iddiasıdır ('açıklamak' daha da ileri düzeyde teoriler inşa etmek demektir), çünkü bizim yapmaya çalıştığımız şey, yeni bilgiler keşfetmek değil, bundan son derece farklı olarak, dilimiz ve düşüncemiz hakkında hali hazırda bildiklerimizi doğru bir şekilde organize etmek ve bu yolla kendi anlamamızın da doğru olmasını sağlamaktır.

Wittgenstein'ın yöntemle ilgili söyledikleri, geç dönem felsefesindeki yaklaşımın habercisidir. O yöntemin uygulanmasının etkisi, *Felsefi Soruşturmalar*'ın ana fikirleri arasında dolandığımızda, şimdi de göreceğimiz üzere, netleşir.

Wittgenstein'ın *Felsefi Soruşturmaları*'na göre, dilin işleyişlerini kavramaya yönelik ilk adım, kendimizi dile ilişkin tek bir bölünmez açıklama –yani, dilin tüm işleyişini tek bir teorik model açısından ele alan bir açıklama– yapılabileceği yönündeki aldatıcı ve yanlış varsayımdan kurtarmaktır. Elbette, buradaki hedefi *Tractatus*'tur; niyeti ona saldırarak *Felsefi Soruşturmalar*'ın dili farklı etkinliklerden meydana gelen bir çokluk olarak gören görüşünü sunabilmektedir. *Tracatus*'un dil görüşüne yapılan saldırı daha *Soruşturmalar*'ın önsözünde kendini açık eder: "[Dört yıl önce] ilk kitabımı tekrar okuma fırsatı buldum. Birden, bu eski düşünceleri yenileriyle birlikte yayımlamam gerekirmiş, yeni düşüncelerim ancak eski düşünme tarzımın arka planda yer alması durumunda ve bununla oluşturdukları karşıtlık aracılığıyla gerçek anlamda aydınlığa kavuşabilirmiş gibi geldi bana. Çünkü, tekrar felsefey-

le uğraşmaya başlayalı beri, bu ilk kitabımda yazdıklarımda ciddi hatalar olduğunu görmek durumunda kaldım."

Wittgenstein bu 'ciddi hataları' *Tractatus*'a değil, Aziz Augustinus'un İtiraflar'daki dil-öğrenme anlatımına göndermede bulunarak örnekler. Wittgenstein, Augustinus'un metninden, içlerinde "Onlar (büyüklerim) bir nesnenin adını anarak ona doğru yöneldiklerinde, bu nesnenin (...) çıkardıkları seslerle imlendiğini kavradım" cümlesinin de yer aldığı birkaç satır alıntıladıktan sonra, şöyle der: "Bana öyle geliyor ki, bu sözler bize insan dilinin özünün belirli bir resmini sunuyor. Yani şunu: Dildeki sözcükler nesneleri adlandırır – tümceler böyle adlandırılışların bağlantılarıdır. Dilin bu resminde şu fikrin köklerini buluruz: Her sözcüğün bir karşılığı vardır. Bu karşılık sözcüğe eşlenmiştir; sözcüğün yerini tuttuğu nesnedir" (P 1). Kabaca anlatılan bu taslak elbette *Tractatus*'un savıdır, ama Wittgenstein, Augustinus'un anlatımını söz konusu dil kavrayışının hem çok eski hem de yaygın olduğunu göstermek için kullanır. Dahası, bu dil anlayışı, bizi, Wittgenstein'ın dediğine bakılırsa, dili yanlış bir şekilde araştırmaya iter; yanlış sorular –özellikle de 'dilin, tümcenin, düşünmenin özünün ne olduğuna' ilişkin sorular– sorarız ve bu da akla, dilin özünün 'zaten açıkça ortada olan ve bir kez düzenlenince *tek bakışta görülebilirlik* kazanacak bir şey değil, yüzeyin *altında* yatan bir şey' olduğunu getirir. "'Öz bizden gizlidir': Sorunumuzun şimdi aldığı biçim budur" (P 92); dolayısıyla, "Sanki görüngülerin *içini görmek* zorundaymışız hissine kapılırız" (P 90). Ve bu da, bu durumda, Wittgenstein'ın Augustinus ve *Tractatus'un* paylaştığını söylediği yanıltıcı dil modeline olan bağlılığı ortaya çıkarır, çünkü 'sanki dil

biçimlerimizin nihai bir çözümlemesi, yani ifadenin tamamen parçalara ayrılmış *tek bir* biçimi denebilecek bir şey varmış gibi bir izlenim ortaya çıkabilir. Yani, sanki kullanageldiğimiz alışılmış ifade biçimlerimiz özünde henüz çözümlenmemiş durumdadır; sanki içlerinde gün ışığına çıkarılması gereken bir şey gizlidir" (P 91). Wittgenstein'ın bu betimlemeye verdiği yanıt nettir: konuşmanın altında yatan 'özü keşfetmek', çözümleme yapmaya ihtiyaç olduğu düşüncesini reddetmek. "Felsefe her şeyi yalnızca ortaya koyar; hiçbir şeyi açıklamaz, hiçbir sonuç çıkarmaz. – Her şey açık olarak ortada olduğuna göre açıklanacak bir şey de yoktur. Çünkü, gizli olan şey, bizi ilgilendirmez" (P 126). Kilit nokta P 92'den alıntılanacak bir yorumdadır: dilin işleyiş şekli, Wittgenstein'a göre, 'zaten açıkça ortada olan ve bir kez düzenlenince *tek bakışta görülebilirlik* kazanacak bir şey'dir.

"Açıkça ortada olan şey," der Wittgenstein, "dilin *tek bir* şey değil, birçok farklı etkinliğe ev sahipliği yapan bir bütün olduğudur. Dili tanımlamak, bildirmek, bilgilendirmek, onaylamak, reddetmek, tahminde bulunmak, talimat vermek, soru sormak, hikâye anlatmak, numara yapmak, şarkı söylemek, bilmecelerin yanıtını tahmin etmek, espri yapmak, problem çözmek, çeviri yapmak, talepte bulunmak, teşekkür etmek, selamlamak, küfretmek, dua etmek, uyarmak, anıları hatırlamak, duyguları ifade etmek ve daha pek çok şey için kullanırız" (özellikle P 23 ile, örneğin, P 27, 180, 288 ve 654'ü kıyaslayın). Wittgenstein tüm bu farklı etkinliklere 'dil-oyunları' adını verir. Filozof daha önce *Kahverengi Kitap*'ta bu düşünceyi, araştırılınca dilin hakiki doğası hakkında bize bir şeyler anlatan, dilin basitleştirilmiş bir parçasını ifade etmek için kullanmıştı.

Soruşturmalar'da bu etiketleme daha genel bir anlam kazanır ve dilden faydalanan ve içine dâhil olduğumuz çok sayıda ve çeşitli etkinliği ifade eder: "'Dil-*oyunu*' deyimi, burada, dilin *konuşulmasının* bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin bir parçası olduğunu belirgin kılmalıdır" (P 23). Wittgenstein 'dil-oyunlarının çeşitliliğinden' bahseder ve P 23'te dil-oyunlarına ilişkin (hemen hemen yukarıdaki şekilde düzenlenmiş) bir liste verdikten sonra şöyle der: "Dilin aletlerinin ve bunların kullanım tarzlarının çeşitliliğini, sözcük ve tümce türlerinin çeşitliliğini mantıkçıların dilin yapısı üzerine söylemiş olduklarıyla karşılaştırmak ilginçtir (tabii, *Tractatus Logico- Philosophicus*'un yazarı da dâhil bunlara)." Bu, dil-oyunlarının muazzam çeşitliliğiyle 'mantıkçılar' ve *Tractatus*'un yazarının dilin altında yatan *tek bir* mantıksal yapı olduğu yönündeki yanlış görüşleri arasında yapılması gereken bir karşılaştırmadır.

Wittgenstein'ın 'oyun' terimini kullanması, bildirme, tanımlama, sorma vb. dilbilimsel etkinliklerin bir açıdan anlamsız ya da önemsiz olduğunu ima etmek niyetini taşımaz. Bunlar, elbette, ciddi şeylerdir. Bu kavramı kullanmasının sebebi aşağıdaki alıntıda verilmektedir:

> Örneğin, "oyun" dediğimiz süreçleri ele alın. Bir oyun tahtası üzerinde oynanan oyunları, kâğıt oyunlarını, top oyunlarını, mücadele içeren oyunları, vs. kastediyorum. Bunların hepsinde ortak olan nedir? – "Hepsinde ortak olan bir şeyin olması *gerek*, yoksa 'oyun' denmezdi bunlara" demeyin – bunun yerine, hepsinde ortak bir şey olup olmadığına *bak*ın. Çünkü bunlara baktığınızda, *hepsinde* ortak olan bir şey görmeseniz de, benzerlikler, akrabalık-

lar göreceksiniz, hem de bir dizi… Bu incelemenin sonucu şudur: Birbirleriyle kesişen ve üst üste binen karmaşık bir benzerlikler ağıdır gördüğümüz… Bu benzerlikleri nitelemek için 'ailevi benzerlikler'den daha iyi bir ifade düşünemiyorum. Çünkü aile üyeleri arasındaki çeşitli benzerlikler de bu şekilde üst üste biner ve kesişir: Boy, yüz hatları, göz rengi, yürüyüş tarzı, mizaç, vs. Ve şunu söyleyeceğim: 'Oyunlar' bir aile oluşturur (P 66-7).

Wittgenstein'ın *dilin* bir dil-oyunları toplamı olduğunu söylerken öne sürdüğü şey, aslında, tam olarak, gördüğümüz gibi, dilin ortaya çıkarılıp bölünmez bir sava göre ifade edilebilen tek bir özü olmadığıdır. Dilin işleyişlerini anlayabilmek için öncelikle çeşitliliğinin ve çoğulluğunun farkına varmamız gerekmektedir. "Dil dediklerimizin hepsinde ortak olan bir şey belirtmektense, bu görüngülerde, hepsi için aynı sözcüğü kullanmamıza yol açan ortak tek bir şey bulunmadığını, aksine, bunların birbirleriyle çok çeşitli şekillerde *akraba olduklarını* söylüyorum" (P 65). Bunu bir kez netleştirdikten sonra, Wittgenstein'a göre, anlamı kendisinin *Tractatus*'ta düşündüğü şekilde düşünmemin neden yanlış olduğunu görürüz: orada iddia edilen, bir sözcüğün anlamının işaret ettiği nesne olduğuydu; burada, yani *Soruşturmalar*'da öne sürülen ise, bir ifadenin anlamının dili meydana getiren çok sayıdaki ve çeşitli dil oyunlarından birine ya da diğerine uyarlanabilen bir kullanım olduğudur: "Bir sözcüğün karşılığı, dildeki kullanımıdır" (P 43).

Soruşturmalar'ın ilk kısımlarında, Augustinus'tan yaptığı alıntıyı takiben, Wittgenstein, *Tractatus*'ta benimse-

nen düzanlamsal anlam teorisinin neden tabiatı itibariyle kusurlu olduğunu gösterir. Argümanı, kabaca, sözcüklerin anlamlarının nesnelerle düzanlamsal bir ilintiye bağlı olması durumunda, söz konusu ilintinin gösterimsel tanımla, yani bir nesneyi işaret ederek –genellikle parmağınızla– ve onun adını söyleyerek oluşturulması gerektiğiydi. Wittgenstein, Augustinus'un bu görüşü savunması gerektiğini düşünür. Ancak, gösterim, dil öğreniminin *temelini* oluşturamaz, çünkü bir nesneye isim verildiğini anlamak için, öğrenen kişinin hali hazırda en azından kısmen dile –yani, nesnelere isim vermeye ilişkin dil-oyununa– hâkim olması gerekir. Burada kastedilen şey şu şekilde açıklanabilir: anadili İngilizce olmayan birine 'table/masa' sözcüğünü öğrettiğinizi ve sözcüğü bir masayı göstererek (yani, masaya işaret ederek) dile getirdiğinizi varsayalım. Söz konusu kişi neden masanın rengini, işlevini, yüzeyindeki cilayı, hatta onun altına girmesini istediğinizi anlamak yerine nesnenin ismini söylediğinizi düşünsün ki? Tabii, bu örnekteki dil öğrencisi, hali hazırda kendi anadiline hâkim olduğu için, söz konusu dil oyununun nesneleri isimlendirmek olduğunu anlayabilir; ama ilk defa bir dil öğrenen biri için böylesi bir bilgi mevcut değildir. Peki, o zaman, anlam bir şeye işaret etmek demekse ve dolayısıyla gösterimsel tanımlara bağlıysa, dil nasıl öğrenilmeye başlayabilir?

Wittgenstein'ın gösterimsel tanımla ilgili eleştirilerinin sonucu olarak görmemizi istediği şeyler şu imalardır: öncelikle, isimlendirme, *Tractatus* savının aksine, anlamın temeli değildir ve ikinci olarak da isimlendirme ilişkisinin kendisi, sesler (ya da işaretler) ve nesneler arasında gösterimsel olarak kurulan bağıntılardan ibaret değildir ve

isimlerle isimlendirmenin dilbilimsel etkinliklerimize nasıl dâhil olduğuna bakılarak anlaşılması gerekir. Bahsi geçen ilk konu uyarıcı niteliktedir, çünkü *Tractatus*'ta dilin tamami düzanlamsal bir model üzerinden açıklanmıştır ve şimdi, *Soruşturmalar*'da, Wittgenstein bu modelin dilin tamamının nasıl işlediğini açıklamada kullanılabilecek örnek görevini üstlenemediğini –ve hatta ona böylesi bir görev yüklemeye çalışmanın hata ve karmaşa kaynağı olduğunu– göstermektedir. İkinci nokta, 'kullanım olarak anlam' kavramıyla bağlantılıdır; bu, *Soruşturmalar*'ın temel özelliğidir ve içerdiği şeyin açıklanması gerekir.

Soruşturmalar'da, sistematik bir 'anlamın kullanımı teorisi' olmaması kasıtlıdır. Wittgenstein'ın kullanım kavramına başvurması, ifadelerin kullanımlarının içinde ortaya çıktıkları dil-oyunları kadar çeşitli olmasından ve onların bu çeşitliliğini tek bir formül yansıtamayacağından dolayı özellikle kapsamlıdır. Aslına bakılırsa, 'kullanım' teriminin kendisiyle ilgili çok da yüce bir şey yoktur; Wittgenstein, ayrıca, sözcüklerin ve cümlelerin *işlevlerinden* (P 11, 17, 274, 556, 559), bunların amaç ve hedeflerinden (örneğin, P 5, 6, 8, 348), görevlerinden (P 402) ve rol ve kullanımlarından (örneğin, P 66) bahseder ve bu farklı terimlerle ifadelerin *dilde oynadığı rol* kavramını yansıtmayı amaçlar. Buradaki ana fikir, bir dildeki ustalığın o dildeki kullanımları, ait oldukları pek çok farklı dil-oyununa uygulayabilmeye bağlı olmasıdır. Dil-oyunlarının çeşitliliği açısından, kullanım kavramının bu şekilde kapsamlı olması ve dolayısıyla da onu kapsayabilecek tek bir formülün söz konusu olmaması kaçınılmazdır. Hatta, bu kavramın kendisine de bir formül gibi bakılmamalıdır; 'anlam kullanımdır' sloga-

nı, Wittgenstein için bir anlam tanımı değildir. Onun tam olarak ne demek istediğini kavrayabilmek için, kişinin, Wittgenstein'ın *Soruşturmalar*'ında tartıştığından daha fazlasını –özellikle de anlamla anlama eylemi arasındaki ilişkiye dair görüşleriyle ve anlamanın bir iç zihin durumu ya da süreci değil, bir 'tekniğe hakim olma' (P 199) durumu olduğu yönündeki argümanıyla bağlantılı olarak– ve söz konusu tekniğin ifadeyle ilintili kurallara uymaya bağlı olduğunu anlaması gerekir.

Bu meselelerden birine bir önceki bölümde, Wittgenstein'ın geçiş dönemiyle bağlantılı olarak değinilmişti. O da şudur: Wittgenstein, birinin bir şeyi bir ifade aracılığıyla anlamasının kişinin zihinsel bir iç süreçten geçiyor olmasına bağlı olduğu fikrine karşı çıkıyordu. Wittgenstein, anlamı kavrarken 'kişinin zihninin önünde duran' bir şey –*Tractatus*'ta öne sürüldüğü gibi, bir resim ya da imge– olduğu fikrine karşı çıkmak konusunda özellikle titizdir, çünkü bir sözcüğü anlamak kırmızıyı görmek ya da acı duymak gibi bir deneyim değildir (P 140, 154, 21718). Bu, anlamaya eşlik eden deneyimler olabileceğini inkâr etmek anlamına gelmez – belli bir sözcük bir imgeyi ya da, hafıza çağrışımlarından ötürü, örneğin, hoş bir duyguyu uyandırabilir, ama bunlar sözcüğün anlamını ya da kişinin sözcüğü anlayışını tayin etmez. Wittgenstein, burada, anlamın temelinin duyumsal deneyimde yattığı şeklindeki deneyci görüşü reddetmektedir ve, ona göre, bu görüşü reddetmesinin sonucu, şimdi okuyacağınız iki savdır: ilk olarak, kişinin sözcüklerin anlamını öğretirken öğrenenin zihninde herhangi bir nesne ya da durumun deneyimiyle sözcük arasında bir bağlantı kurmadığı, ikinci olarak, bir

ifadeye farklı hallerde anlam atfetmenin her seferinde aynı deneyimi yaşamaya ya da aynı zihin sürecinden geçmeye bağlı olmadığı.

Wittgenstein anlamaya ilişkin 'iç durum/süreç' görüşünü reddetmesiyle ilgili olarak pek çok neden sıralar. Öncelikle, anlam ve anlama kavramlarının mantığı (ya da onun sözünü ettiği şekliyle 'dilbilgisi') deneyimsel kavramlarınkinden farklıdır. Ağrı örneğini ele alalım: bu bir deneyimdir ve ağrının uzun ya da kısa süreli, ayak parmağında ya da başta, yoğun ya da hafif olduğundan bahsedebiliriz. Ancak, bir ifadeyi anlamak konusunda bunların hiçbiri söz konusu değildir; bir ifadeyi uzun süreli olarak ya da ayak parmağımızda veya yoğun bir şekilde anlamayız. Bir başka sebep de farklı insanların aynı ifadeyi farklı imgelerle bağdaştırması ya da aynı ifadeye farklı tepkiler vermesidir; dolayısıyla, ifadenin anlamı ya da kişinin ifadeden ne anladığı bu zihinsel refakatlere bağlı olamaz (P 1378). Üçüncü bir neden, belki de en önemlisi, bir ifadenin anlaşılması için belli bir iç zihinsel sürecin devam etmesinin yeterli olmamasıdır. Wittgenstein bununla ne demek istediğini anlatmak için 'küp" sözcüğünün kullanımını örnek verir ve kişinin 'zihninin önünde duran' küp kavramına ait zihinsel bir imgeye sahip olmasının kişinin sözcükten ne anladığına bağlı olduğu düşüncesinin yanlış olduğunu söyler, çünkü söz konusu zihinsel imge, 'küp' sözcüğünün ne anlama geldiğini kendi başına ifade edemez. Küpe ilişkin zihinsel imge pek çok farklı ifadeyle –'kutu', 'şeker', 'geometri', 'buzlu viski'– bağdaştırılabilir, dolayısıyla da 'küp' sözcüğünün doğru anlaşılmasının nasıl mümkün olduğunu *dikte* etmez (P 139 40); yani, sözcüğün anlamını onunla

bağlantılı olabilecek imgelerin herhangi birinden bağımsız okuyamayız.

Bu düşünceler başka ve daha genel bir meselenin yolunu açar. O da Wittgenstein'ın burada işaret ettiği türden bir güçlüğün farkına varan, dolayısıyla da anlama eylemini *belli* zihinsel süreçler aracılığıyla tanımlamakta zorlanan bazı filozofların, bir ifadenin 'anlamını kavrama'yı yapılandıran *temel* önemde (haliyle gizil) özel bir zihinsel süreç –yani, bir ifadenin anlamını meydana getiren tüm imgeleri ya da çağrışımları (ya da bunların odaksal bir altkümesini) alıp bunları nitelendirilmesi zor, dolayısıyla sadece derinlemesine bir felsefi çözümleme tarafından açınlanıp araştırılacak bir şeyde birleştiren bir süreç– olduğunu düşünme eğiliminde olmalarıdır. Wittgenstein bunu düpedüz reddeder; aslında, bu 'içsel durum/süreç' kavramına yaptığı saldırının esas hedefi, anlamanın *gizil* bir şey olduğu, yalnızca (zihinde) *'içsel'* değil, zihnin *derinliklerinde* olduğu görüşüdür.

Wittgenstein, anlamın ve anlamanın ne olmadığını ortaya koyduktan sonra, bunların ne olduklarına ilişkin olumlu bir açıklamayla devam eder. Burada merkezde olan, anlama kavramıdır. Wittgenstein şöyle der: "Bir tümceyi anlamak, bir dili anlamak demektir. Bir dili anlamak da bir tekniğe hâkim olmaktır" (P 199). Buna göre, 'anlamak', bir şeyin *nasıl yapıldığını bilmektir*; dil söz konusu olduğunda, dili anlamak, *onu nasıl kullanacağınızı bilmektir*. Yani, anlama, anlam ve kullanım arasında yakın bir ilişki vardır. Hemen ulaşılabilecek iki çıkarım şunlardır: ilk olarak, Wittgenstein'ın 'içsel süreç' kavramını reddetmesinin bir başka sebebi açık hale gelir – sebep, bu kavramın ifadeleri nasıl *kullanabildiğimizi* açıklamak adına hiçbir şey

sunmamasıdır. Aksine, ifa ettiğimiz bir şey olarak 'anlama' kavramı –alıştırmasını yaptığımız bir beceri, uyguladığımız bir teknik– kullanımın kendisinin de bir etkinlik olduğu göz önüne alındığında, kullanım kavramıyla doğrudan bağlantılıdır. İkinci çıkarım, anlamanın, pratik bir kapasite olarak, dışsal ölçütler –insanların dâhil olduğu eylemler, davranış şekilleri– tarafından farkına varılan ve ölçülen bir şey olduğu ve, dolayısıyla, bir bireyin zihinsel yaşamına içsel ya da özel olmaktan uzak bir şekilde, açıkta, kamu alanında var olan bir şey olduğudur. Bunun, şimdi de göreceğimiz üzere, önemli doğal sonuçları vardır.

Anlama ve kurallara uyma

Wittgenstein'ın dili-anlamaya ilişkin açıklaması, yukarıda serimlendiği üzere, 'anlamak' bir teknik ya da uygulama üzerindeki hâkimiyet demek olduğunda, bir kuralı izlemek nosyonuna, ifadelerin karşılıklarını anlama uygulamasının ait oldukları farklı dil-oyunlarında onların nasıl kullanılacağına ilişkin kuralları gözetmekten ibaret olduğu fikrine dönüşür – 'kurallardan' bahsetmenin doğal ve iradi bir yolla 'oyunlardan' bahsetmekle bağlaşık olduğuna dikkat ediniz. Wittgenstein'ın kurala riayet etmek temelli tartışmaları özellikle P 143-242'de yer almaktadır. Bu basit bir mesele değildir, dolayısıyla da çok tartışılmaktadır; konuyla ilgili aşağıda yapılan açıklama, bu nokta göz ardı edilmeden okunmalıdır.

Wittgenstein'ın kurala riayet etme tartışmasını ele almanın yollarından biri, bir kez daha, *Soruşturmalar*'ın bir

kısmının amacının, *Tractatus*'ta örneklenen kimi 'yanlışlayıcı' felsefi yaklaşımların olumsuz yönü olduğunu hatırlamaktır. Dil kullanımı, şüphesiz, felsefecilerin de dediği gibi, kurala dayalı, normatif bir etkinliktir. Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta dilin normatif doğasını anlatmak için benimsediği model, bir hesaplama modeli, yani otomatik olarak işleyen, mutlak bir şekilde tanımlanmış kurallardan (mantık kurallarından) meydana gelen yapısal bir sistemdir. Bu türden bir hesaplama, tıpkı belli başlı hammaddelerle beslenen bir makine gibi, ortaya kesin, düzenli ve değişmeyen tarzda bir ürün koyar. Aynı şekilde, mantık kurallarının da –ve, *Tractatus*'un bakış açısına göre, dil kurallarının– sonucu belirleyen katı bir uygulanışı vardır. Dil söz konusu olduğunda, sonuç anlamdır: insan bir ifadenin ne anlama geldiğini, onun kullanımına ilişkin kurallara hâkim olduğunda kavrar. Elbette, Wittgenstein *Soruşturmalar*'da bu fikre karşı çıkmaz, çünkü geç tarihli felsefesi buna bağlıdır; karşı çıktığı şey, söz konusu kuralların değişmez, tek bir altyapı oluşturduğu ve, daha da önemlisi, *Tractatus*'un da ima etmiş olduğu gibi, bunların bizden bir şekilde bağımsız olduğudur. Başka bir deyişle, Wittgenstein hesaplama kavramını reddeder ve onun yerine dil-oyununu koyar: *Tractatus*'ta, bütün dilin altında, katı bir şekilde değişmez tek bir hesaplama vardır; *Soruşturmalar*'da ise 'dilbilgileri' denetlenmeye açık pek çok farklı dil-oyunu vardır.

Tractatus'ta ve genel olarak Augustinusçu dil anlayışında, bir sözcüğün doğru kullanım kurallarının bir şekilde o sözcüğün ifade ettiği nesnenin doğası tarafından belirlendiği, çünkü bu sözcüğün (ifade edilen nesnenin) ancak bu şekilde sözcüğün kullanımını kontrol edebilece-

ği yönündeki görüş hâkimdir. Wittgenstein düzanlamsal teoriyi kabul etmez; bu da sözcüğün anlamını yalnızca kullanımına ilişkin kurallardan ibaret kılar. Ancak, madem sadece sözcük ve onun kullanım kuralları söz konusudur, kural kavramının kendisi tarafından yanlış yönlendirilmemek önemlidir, çünkü, örneğin, mantık ve matematik kurallarının bizim bir şeyi –bu kuralları uygulamamızdan ya da bunlara uymamızdan bağımsız olarak– doğru yapıp yapmadığımızı belirlediğine ilişkin yaygın bir görüş vardır; Wittgenstein'a göre, bu, yalnızca kendi içinde değil, beraberinde bir dizi kuralın belli bir uygulanım için eksiksiz ve kesin bir hesaplama oluşturduğu şeklindeki düşünceyi de barındırdığı için –bu kuralları bir kez iyi öğrendi mi, kişinin yaptığı şeyin doğruluğunu ya da yanlışlığını rahatça görebildiğinin düşünülmesi açısından– yanlıştır. Wittgenstein'a göre, mantık kurallarına ilişkin model dile uygulandığında özellikle zararlıdır, çünkü dilde kullanılan ifadelerin kullanımını kontrol eden inanılmaz çeşitlilikte kurallar olmasına karşın, mantıkta, mantığın bağlı olduğu 'dili' oluşturan, her şeyi kapsayan tek bir katı kurallar dizisi söz konusudur.

Hesaplama kavramı, kuralların ve kurala uymanın iki özelliğini, Wittgenstein'ın kaçınmamızı salık verdiği sorunlara yol açacak şekilde ele alır. Bunlardan ilki, bir kurala uyarken, kişide kural tarafından sevk edilme ya da işe koşulma hissinin olmasıdır; kural kişiye ne yapması gerektiğini *söyler*, kişinin nasıl hareket edeceğini *dikte eder* gibi görünmektedir. Diğeri ise, örneğin aritmetik gibi bir hesaplamada, kuralların, bunların uygulanması sonucunda elde edilecek çıktıyı önceden belirlediğidir: örneğin, 0'dan 9'a kadar olan sayıları (geçerli olan kurallar göz önünde

bulundurularak) bir kez belirledi mi, ekleme ve çıkarma işlemleri, eşitlik ilişkisi, tüm aritmetik otomatik olarak bunu takip eder – sanki her aritmetik doğruluk (ve yanlışlık) hali hazırda o temel kurallar tarafından kapsanmakta ya da belirlenmekte gibidir. Benzer şekilde, yaptığım şeyin doğruluğunu ya da yanlışlığını, benim onu yapmamdan tamamen bağımsız kılan katı, değiştirilemez bir şey var gibidir. (Aynı sınıftaki çocuklardan her biri, bir dizi sayıyı farklı yöntemler kullanarak toplayabilir –kimi akıldan, kimi parmaklarını kullanarak, kimiyse bir hesap makinesi ya da abaküs yardımıyla– ama uygun aritmetik kurallarını doğru bir şekilde takip edenlerin ulaştığı tek bir doğru cevap olacaktır ve bu cevap onlar daha toplama işlemine başlamadan önce de doğru cevaptır.)

Kurala uyma kavramına ilişkin sorunlardan biri, bir yandan bir kural tarafından sevk edilme hissinin o kuralı takip etmeyi garanti altına almaması, çünkü kişinin kuralı izlediğini sanırken aslında onu yanlış uygulamasının söz konusu olabilmesi, diğer yandan da kişinin bir kurala uygun şekilde hareket ediyor olmasının tamamıyla tesadüften ibaret olabilmesidir – söz konusu kişi belki de kuralı falan *izlemiyordur*; belki de kuralın varlığından bile haberi yoktur. Yine de, hem kuralların yol gösterici işlevi, hem de bunlara uyulmasının söz konusu mesele bağlamında *bir şeyleri* doğru *yapmayı* mümkün kılması, kural ve kurala uyma kavramının temelini oluşturuyor gibi görünmektedir. Bu yüzden, der Wittgenstein, hesaplama kavramının destekçileri bu özellikleri açıklamanın ve –genellikle kurala uymanın iç zihinsel bir süreç olduğunu düşünerek– kurala uymanın temelinde yatan birleştirici, tek bir açıkla-

ma arar ve bunlarla ilişkilendirilen sorunların üstesinden gelme girişiminde bulunurlar; ve daha da ileri giderek bu açıklamayı bir tür zihinsel –büyük ihtimalle nedensel– *mekanizma* açısından yaparlar. Wittgenstein'a göre, bunların hepsi hatadır; bunun için sıraladığı nedenler, bir kez daha, anlam ve kavramayla ilgili, zihnin 'içsel' ve 'gizil' süreçlerine koşut ilerleyen tek bir birleştirici açıklama yapma girişimine karşı ortaya koyduğu nedenlerle aynıdır.

Bu eleştiriler, kurala uymanın, daha çok, kişinin kuralların zorlayıcı ya da eylemleri yönlendirici olmasına ilişkin öznel algısını kapsayan niteliği için geçerlidir. Bahsi geçen diğer özellik –kuralların gözle görünen 'bağımsızlığı'–, Wittgenstein'a göre, kuralların bir şekilde *nesnelliğin* yolunu açtığı şeklindeki yanlış görüşü akla getirir. Aritmetikle ilgili örnek bunun ne anlama geldiğini çok güzel bir şekilde ortaya koymaktadır: daha önce de söylendiği üzere, aritmetik kuralları, belli ki, onları uygulamamızın sonucunda ortaya çıkan doğru ve yanlışları önceden belirlemektedir. Yani, '56,897 + 54,214 =?' sorusunun tek bir doğru cevabı vardır ve bu cevap, bir anlamda, *oradadır*: daha biz hesaplamayı yapmadan kuralların izin verdiği şekilde belirlenmiştir. Kuralları uygulayışımızın doğruluğunu, onların (kuralların) ne dediğini belirleyerek kontrol ederiz; kuralların dayattığı doğruluk standartları bizim bunları yerine getirmemizin dışında işlemekte gibi görünmektedir, çünkü neyin doğru olduğunu belirlemeleri için bizim onları uygulamamıza bağlı değillerdir.

Hesaplamaya ilişkin görüşün dayandığı kuralların iki özelliği, elbette, birbiriyle alakalıdır: Bize bu kurallar tarafından yönlendiriliyormuşuz hissini veren şey, bunların

dışsallığı ya da 'nesnelliği'dir. Bu iki özellik bir araya geldiğinde, kuralların bizi sabit bir istikamette ilerleten demiryolu rayları (P 218) ya da belirlenmiş ve belirleyici bir şekilde çalışan bir makine (P 193-4) gibi oldukları varsayımına yol açar. Wittgenstein'ın itirazı kuralların *yönlendirici* ya da *doğruluğu* tayin edici oluşuna dair değildir; onun itirazı, daha çok, 'demiryolu hattı' ya da 'makine' modellerinin kendilerine dairdir. Gerekçe olarak da, gördüğümüz gibi, bu modellerin yol gösterme kavramını zorlamaya ve doğruluk standardı kavramını 'dışsal ve nesnel' bir şeyin doğruluğuna dönüştürmesini ileri sürer. Wittgenstein'ın vurguladığı şey, bir kuralı oluşturanın bizim onu *kolektif* bir şekilde kullanmamız olduğu şeklindeki kritik gerçektir; kurala uyma, uzlaşı, alışkanlık ve alıştırma tarafından yerleştirilen genel bir uygulamadır. Yani, her ne kadar kurallar bizi yönlendirse ve bize doğruluk ölçütlerini sunsa da, bizden bağımsız değildirler, dolayısıyla da kurala uyma uygulamalarımızın kendilerinin haricinde dayatılan zorlayıcı bir standart oluşturmazlar. Wittgenstein buna bir örnek verir: bir dört yol ağzında, yaya geçidinde görebileceğimiz türden bir yön tabelasını düşünün. Bu tabela hangi yöne gitmeniz gerektiğini gösterir, ama sizi oraya gitmeye zorlamaz; onun yönlendirme işlevi, genel olarak yön tabelalarını nasıl kullandığımızı belirleyen bir alışkanlığa, uygulamaya ve bu işlevden ne anladığımıza bağlıdır. İşte, dil söz konusu olduğunda 'kural'dan anlamamız gereken tam da budur – "Kural, yol gösteren bir levha gibi durur orada" (P 85, P 198).

Buradaki anahtar kavram "alışkanlık" kavramıdır. Wittgenstein, bir insanın ancak yol tabelaları düzenli bir şe-

kilde, süregelen bir alışkanlığa uygun olarak kullanılıyorsa bu tabelalara uyacağını söyler (P 198); "'Kurala uyma' kavramının uygulanması için önceden edinilmiş bir alışkanlık gerekir" (R s. 322). Wittgenstein alışkanlık kavramını kullanarak (başka yerlerde aynı şey için 'uygulama', 'kullanım', 'âdet' ifadelerini de kullanır) birkaç noktaya işaret etmeye çalışmaktadır ve bunlardan ikisi özellikle önemlidir. Birincisi, artık aşikâr olduğu üzere, hesaplama teorisi görüşüne ayak direyen kurala uyma fikrinin bir iç zihinsel etkinlik, gizil bir şey olmadığı, herkese açık bir mesele olduğudur; birisi bir yön tabelası görüp tabelanın gösterdiği tarafa gittiğinde içsel olarak bir kurala uyuyor ya da nedensel bir bağlantıyla ilk 'içsel' itaat etme tepisini izleyen ikinci bir adım atarak bu kurala uygun şekilde hareket ediyor değildir: kişinin yön tabelasının gösterdiği tarafa gitmesi, doğru kuralı uygulamasıdır. Bu durumda, kurala uymak hiç de öyle esrarengiz bir etkinlik değildir; kendisini bizim uygulamalarımızda gösterir, açıkça ortadadır. Kuralları ve kurala uyma kavramını anlamak için tek gereken, pek çok farklı normatif davranışımız içerisinde (satranç oynamak, bir tarife bakarak yemek pişirmek, aritmetik işlemler yapmak ve bunun gibi aktivitelere ek olarak mevcut çok çeşitli dil-oyunları içinde dili kullanmak) neyin tanıdık olduğunu kendimize hatırlatmamızdır. Diğer önemli nokta ise, kurala uymanın temelde sosyal bir uygulama, yani bir topluluk içinde varlık gösteren bir şey olması, dolayısıyla da uyduğumuz kuralları yerleştirenin topluluk içindeki *mutabakat* olmasıdır: Wittgenstein, "'Mutabakat' sözcüğü ile 'kural' sözcüğü birbiriyle *akrabadır*; kuzen olurlar. Bunlardan birinin kullanımını öğretti-

ğim kişi, böylelikle diğerinin kullanımını da öğrenir," (P 224) der. Kurala uymanın aslında topluluğu temel alan bir etkinlik olması, ona uyulduğunu 'mahrem' bir yolla denetlemenin imkânsız olması demektir – belli bir kuralı koyup sonra da bunu gözlemleyen bir Robinson Crusoe olamaz, çünkü böyle birinin bir durumdan diğerine gerçekten bu kuralı gözlemlediğini bilmesi mümkün değildir; yaptığının bu olduğunu sanabilir, ama durumu kontrol ediyor falan değildir. Birinin bir kurala uyup uymaması, insanların onun bunu yapıp yapmadığına ilişkin ölçütlerinin olmasına bağlıdır: "Bu yüzden, 'kurala uymak' bir pratiktir. Ve kurala uyduğunu *sanmak* kurala uymak değildir. Ve bu yüzden kurala "kişisel olarak" uyulamaz, çünkü o zaman kurala uyduğunu sanmak kurala uymakla aynı şey olurdu" (P 202). (Kişisellik ve 'ölçüt' Wittgenstein için önemli kavramlardır; bunlara aşağıda döneceğim.)

Kuralların ve kurala uymanın mutabakata dayalı ve esasen müşterek doğasına vurgu yapmanın yanı sıra, Wittgenstein, 'alışkanlık' fikrinin de kelimenin tam anlamıyla düzenli, tekrarlanan, yerleşmiş bir şey olarak düşünülmesi gerektiği konusunda ısrar eder ve şöyle der: "'Kurala uyma' kavramının uygulanması için önceden edinilmiş bir alışkanlık gerekir. Dolayısıyla, şöyle bir şey söylemek saçma olur: dünya tarihinde yalnızca bir kez biri bir kurala (ya da yön tabelasına) uymuştur (ya da oyun oynamış, bir cümle sarf etmiş, birini anlamıştır, vs.) (R s. 322-3).

Kurallar bir topluluğun üzerinde uzlaşılmış ve kabul edilmiş uygulamalarına dayandığı için, der Wittgenstein, kendi kendilerini doğrularlar. Kurala uymada, kişinin yaptığı şeyin topluluğun verili durumdaki uygulamasına

uymaması durumunda kişinin belli bir kurala uymuyor olmasından kaynaklanan kısıtlama dışında hiçbir dışsal ya da nesnel faktör bulunmamaktadır. Bu, Wittgenstein'ın görüşünü, *Tractatus*'ta dile karşı geliştirilmiş ve ona nesnel bir sınırlama getiren bir şey olduğuna ilişkin anlayıştan ayırır; filozofun *Soruşturmalar*'daki görüşü, uygulamalarımız için bir tür dışsal doğrulama ya da temel aramamızın bir hata olduğu yönündedir. Doğrulama ya da temellendirme uygulamanın kendisindedir. Wittgenstein aynı doğrultuda şunları da söyler: "Zemin hazırlamak (...) bir sonuca varır (...) sonuç (...) bizim dil-oyununun temelinde yatan davranışımızdır" (OC 204). Bu, onun daha da ileri gidip bir kuralı uygulamanın düşünmeden –hatta körü körüne– yaptığımız bir şey olduğunu (R s. 422) söylemesine yol açar: "Kurala uyduğumda seçim yapmam. Kurala *körü körüne* uyarım" (P 219). Ne demek istediğini kavramak için satranç örneğini verebiliriz. "Şah bir defada neden yalnız bir kare hareket edebilir?" sorusunun cevabı yoktur, çünkü eğer oynadığınız oyun *satranç*sa, kural budur. Yani, aslında, Wittgenstein'ın görüşü, kurala uymanın, dilbilgisel topluluğumuzun olgunlaşmamış üyeleri olarak bizi eğiten, alışkanlığa bağlı bir uygulama olduğu şeklindedir: "Kurala uymak emre uymakla benzeşir. Bunun için yetiştirilir ve belirli bir şekilde tepki veririz" (P 206). Bu noktayı *Mavi* ve *Kahverengi Kitaplar*'da daha açık bir şekilde ortaya koyar (s. 77): "Çocuk bir dili onun kullanımı konusunda eğitilerek yetişkinlerden öğrenir. Burada 'eğitilme' sözcüğünü, bir hayvanın bir şeyler yapmak üzere eğitilmesinden bahsettiğimiz zamanki anlamıyla birebir kıyaslanabilecek şekilde kullanıyorum."

Önceki iki bölümü birlikte değerlendirdiğimizde, Wittgenstein'ın anlam ve kavrama teorilerini şu şekilde açıklayabiliriz. Bir ifadenin anlamı, o ifadeyi anladığımızda ne anladığımızdır. Anlama, ifadenin, içinde meydana geldiği çeşitli dil-oyunları arasındaki kullanımını bilmeye bağlıdır. Onun nasıl kullanıldığını bilmek, bir beceriye sahip olmak demektir: kurallara bahsi geçen farklı dil-oyunlarındaki kullanımları açısından uyma becerisidir. Kurala uymak, nesnel doğruluk standartları dayatan bir hesaplama gibi gizemli bir içsel kavrama süreci olmaktan çok, bir topluluğun âdet ve uzlaşmalarının içinde saklı – ve haliyle herkese açık– bir uygulamadır. Kuralların doğruluk standartlarını yönlendirdiği ve sağladığı doğrudur, ama bunu yapabilmelerinin sebebi uzlaşmaya dayalı olmalarıdır; bir kuralı doğru uygulamak, topluluğun yerleşmiş uygulamalarına uymak demektir. İfadeleri kullanma ve bunların kullanımı için kurallara uyma becerimizi, bir topluluğun üyeleri olarak aldığımız eğitime borçluyuz.

Bu özetin amacı, anlam, anlama, kullanım, kurallar ve bunların temeli arasındaki bağlantıyı bir grup dil kullanıcısına uygun şekilde açık etmektir. Ancak, bundan ifadeleri tek tek kavramanın mümkün olduğu anlamı çıkarılmamalıdır, çünkü, Wittgenstein'a göre, birinin bir ya da birkaç cümleyi anladığını ya da yalnızca bir ya da birkaç kurala uyduğunu söylemenin bir anlamı yoktur. Belli bir cümleyi anlamak, o cümlenin parçası olduğu dil-oyunlarını anlamak demektir; aynı şekilde, bir kurala uymak da kurala uyma uygulamasının kendisine hâkim olmayı gerektirir.

Wittgenstein'ın anlam ve anlamaya ilişkin açıklamasında hemen ortaya çıkan problemlerden biri şudur: bir dilin kullanım kurallarının, bu kullanım üzerinde 'olgular' ya da 'dünya' maskesine bürünmüş hiçbir dışsal ve nesnel kısıtlama olmaksızın, dilbilimsel bir topluluğun üyeleri arasındaki uzlaşmanın ürünü olması durumunda, bundan doğruluğun bizim uzlaşmalarımızın ürünü olduğu sonucu çıkar mı? Wittgenstein bu sorunun farkındadır ve yanıtı da şöyledir: "'Yani sen, neyin doğru neyin yanlış olduğunu insanlar arasındaki mutabakatın karara bağladığını mı söylüyorsun?' – Doğru ve yanlış olan insanların *söyledikleridir*; ve insanlar birbirleriyle *dilde* oydaşır. Bu, fikirlerin değil, *yaşam biçiminin uyuşmasıdır*" (P 241, 'yaşam biçimine' vurgu yapılmıştır).

Bu 'yaşam biçimleri' kavramı Wittgenstein'ın geç dönem felsefesinde önemli bir rol oynamaktadır, çünkü diğer felsefecilerin düşüncelerimizde ve konuşmalarımızda bir işlevi olan kavramlara dair daha derin ve daha temel doğrulamalar aramaya yeltendiği noktaya dek araştırmasını ilerlettiğinde başvurduğu nosyon budur. Wittgenstein'ın 'yaşam biçimi'yle kastettiği şudur: insanların sosyal varlıklar olarak birbirleriyle paylaştığı şey, dilsel ve dilsel olmayan davranış, varsayım, uygulama, gelenek ve doğal eğilimlerinin altında yatan, dolayısıyla da kullandıkları dil için bir ön koşul olan fikir birliğidir; dil, bahsi geçen bu insan etkinliği biçiminde dokunmuştur ve ifadelerine kullanıcılarının ortak bakış açısı ve doğası aracılığıyla anlam yüklenir (cf. P 19, 23, 241, P II, pp. 174, 226). Yani, bir yaşam biçimi, bir topluluğun tanımlar, hükümler ve de davranışlar açısından uyuşan doğal ve dilbilimsel tepkilerinin birbiriy-

le uyum içinde olmasına bağlıdır. Dilin kullanımının dayandığı uygulamaların, deyim yerindeyse, 'temeli', o dilin şekillendirildiği yaşam biçimi olduğu için, Wittgenstein'a göre, düşüncemizde ve konuşmamızda barındırdığımız kavramların nihai açıklaması ya da doğrulamasına ilişkin sorular kısa sürede sonlanır – kullanımlarımızı gerekçeleyen şey, bunların altında yatan ortak yaşam biçimidir ve mesele bundan ibarettir: daha ötesini söylemeye ne gerek vardır ne de zaten bir şey söylenebilir. Yaşam biçimi, içinde yaşadığımız topluluğun dili konusunda eğitildiğimizde kullanmayı öğrendiğimiz referans çerçevesidir; o dili öğrenmek, onun ayrılmaz şekilde bağlı olduğu ve ifadelerinin sahip oldukları anlama erişmelerini sağlayan bakış açısını, varsayımları ve uygulamaları öğrenmek demektir. İşte, bu nedenle, açıklama ve doğrulama, yaşam biçiminin ötesine geçemeyen ve zaten buna gerek de duymayan bir hareketten ibaret kalır: "Temellendirmeleri tükettiğimde küreğim kayaya vurur ve geriye doğru bükülür. O zaman, ben de 'işte tüm yaptığım bu' demeye eğilim gösteririm" (P 217); "Kabullenilmesi gereken, verili olan –denebilir ki– *yaşam biçimleridir*" (P II s. 245).

Yaşam biçimi kavramı, Wittgenstein'ın, dilin özünde herkese açık bir yapısı olduğunu iddia ederken bahsettiği şeyle yakından ilişkilidir ve bu mesele, daha önce de gördüğümüz gibi, filozofun geç dönem felsefesinde anlam ve anlamanın –ve haliyle kurala uymanın– zihnin 'içsel', 'gizil' durum ya da süreçleri olduğu fikrini reddetmesinde karşımıza çıkar. Wittgenstein, bu bağlantı doğrultusunda, henüz bahsi geçmemiş olsa da, *Soruşturmalar* üzerine yazılanlar bağlamında büyük önem taşıyan bir argüman

geliştirir. Bu, yalnızca tek bir kişi tarafından yaratılan ve anlaşılabilen bir dil olamayacağını belirten 'Özel Dil Argümanı'dır. Bu, Wittgenstein'ın, yukarıda tartışılan fikirlerin bütünü çerçevesinde savunduğu, dilin özünde herkese açık olduğu görüşüne dayanır; ancak P 243-363'te Wittgenstein özel dil meselesine önemli bir başka sebepten ötürü kapsamlı bir şekilde yer verir. Bahsi geçen bu sebep, Descartes'la birlikte başlayan felsefe geleneğinde, tüm bilgi ve açıklamaların çıkış noktasının kendi deneyim ve ruhsal durumlarımıza doğrudan aşina olmamızda yattığının iddia edilmesidir. Yani, Descartes'ın çıkış noktası 'düşünüyorum'dur ve bunun onaylanması da beraberinde 'varım'ı getirir; deneycilere göre, dışsal şeylerin ve başka zihinlerin varlığına ilişkin inançlarımıza temel oluşturan şey, duyusal deneyimimiz ve bunun üzerine düşündüklerimizdir. Buna göre, özel bir dil son derece mümkündür, çünkü bu bakış açısı, sözcüklerle deneyimleri birleştiren özel, içsel, bariz tanımlar aracılığıyla bir dil inşa eden bir "doğuştan Robinson Crusoe" fikrini mümkün kılar (hatta bazı durumlarda bu düşünceden yola çıkar). Bununla bağlantılı şekilde, özel bir dil fikri, nasıl olup da dilde kendi acılarımıza, ruh hallerimize, duygularımıza ve diğer her şeye –bunların bize özel olduğunu varsayarak– değinen ifadelere sahip olduğumuza ilişkin standart anlayışımız içinde yer alır: durumu yaşayan kişiler onu dil ya da davranışlarında ifade etmedikleri sürece, bu durumlara erişim mümkün değildir; eğer ben istemezsem, benim dışımda kalan hiç kimse ruh halimi ya da acımı deneyimleyemediği gibi bunların varlıklarının bile farkına varamaz. Durum böyle olunca, sanki karnımız ağrıdığında 'içerimizi

işaret edip' 'bu bir karın ağrısı' diyormuşuz gibi, duyumsamalarımızı bir iç gösterim aracılığıyla adlandırdığımızı düşünürüz. Bu da bir bireyin prensipte kendisi dışındaki herkese kapalı olan duyguları ve iç yaşantısıyla ilgili, kendi kendine konuşmak için ayrı bir dil oluşturabileceğini akla getirir – buradaki 'prensipte' ifadesi, bu tür bir dilin, aslına bakılırsa, başka kimsenin anlamadığı gizli bir şifre olmaktan öte, Enigma şifresi ya da Pepys'in Günlüğü* gibi kırılabildiği, ama yine de konuşan kişi dışında onu kimsenin anlayamadığı anlamına gelir: kısaca ifade etmek gerekirse, mantıken konuşucusuna özel bir dildir bu.

Wittgenstein'ın *Soruşturmalar*'ın bahsi geçen bölümlerinde şiddetle karşı çıktığı fikir budur –kişiye özel bir dil anlayışı. Bunun başat sebebinden zaten bahsetmiştik: bir dili anlamak, o dilin kullanımına ilişkin kurallara uyabilmek demektir ve kurala uymanın kişiye özel bir delili yoktur, çünkü, aksi takdirde bir kurala uymakla, belki de sadece –yanlış bir şekilde– kurala uyduğunu düşünmek arasında hiçbir fark olmazdı (P 202). Ancak, başka sebepler de vardır. Wittgenstein'a göre, bir dili konuşmak, daha önce de gördüğümüz üzere, bir yaşam biçimine dâhil olmaktır; bir yaşam biçimini paylaşmaya başlamak, onu paylaşma konusunda bir eğitimden geçmeye bağlıdır; tabii bu türden bir eğitimin de kamuya açık alanda gerçekleşmesi gerekir, çünkü, aksi takdirde, bu, dile anlam veren yaşam biçimini paylaşma eğitimi olmaz (cf. P 244, 257, 283). Bundan da, ne 'özel' deneyimin ne de bu

* İngiliz denizci ve parlamento üyesi Samuel Pepys'in, Büyük Londra Yangını da dâhil pek çok olayı anlattığı günlük. (ç.n.)

deneyimi anlatmak için kullandığımız dilin aslında özel olduğu gibi bir sonuç çıkar; acı, ruh hali ve geri kalan her şeye ilişkin ifadelerin uygulamaları için herkesin kabul ettiği *genel ölçütler* olmalıdır ki bu tür ifadeler olabilsin. Wittgenstein'a göre, bunu açıklığa kavuşturmanın bir yolu, kendimizden bahsederken 'acı' sözcüğünü nasıl kullandığımızı göz önünde bulundurmaktır. Onun karşı çıktığı görüşe göre, 'acı' belli bir duyumsama türüdür ve bu tür bir duyumsamaya bu adı bir iç gösterim edimi aracılığıyla veririz. Ancak, gösterimsel tanım, yukarıda da gördüğümüz gibi, yalnızca önceden kavranmış işaret etme ya da ses çıkarma gibi fiillerin, bir unsura simgesel bir etiket iliştirme sürecini yapılandırmak amacıyla katılımcılar tarafından kabul edilmiş bir gelenek ya da dil-oyunu bağlamında iş görebildiği bir şeydir. Burada, önceden belirlenip kabul edilmiş böylesi bir dil-oyunu olamaz. 'Acı', işaretle dile gelen duyumsamayla bağlantılı olmadığı için, aslında bir şeye *işaret etmez*; 'acı' bir etiket değildir. O halde, hakkında konuşmak için kendilerini kullandığımız duyumsamalarla ne şekilde bir bağlantısı vardır? Wittgenstein için "bir olasılık", acı hakkında *konuşmanın*, acının doğal bir ifadesi olan inleme ve yüzünü buruşturma yerine geçen öğrenilmiş bir ikame olduğudur (P 245, 25-7). "Canı yanan çocuk çığlık atar; büyükler çocuğu teselli eder ve ona ünlemleri, daha sonra da tümceleri öğretirler" (P 244). Burada hâkim olan düşünce, alışılmış olduğu üzere, özel durumlar ve süreçler olarak düşündüğümüz şeylerin –acı, öfke vs.– insan doğasının davranışlarda ifade bulan doğal özellikleri olduğu (örneğin, bir bebek bizi duyduğu acı ya da öfkeden dil dışında araçlarla haberdar

edebilir) ve bunlardan bahsetmek için kullandığımız dilbilimsel araçların bu davranışın herkesin içinde öğrenilmiş ikameleri olduğu fikridir.

Bu görüş, kendi acımızdan ve başkalarının acısından bahsederken benimsediğimiz konuşma biçimleri arasında bir bağlantı kurar. Geleneksel görüşlerden biri, uygun koşullarda, başkalarına acı veya ona benzer 'içsel' durumlar atfederken kendi başımıza gelenleri esas alarak kendimizi doğruladığımız şeklindedir: Parmağıma bir şey batırıp kanatırsam ve acıyı içten hissederek inlersem, bir başkası parmağına bir şey batırarak kanattığı ve inlediği zaman onun da acıyı aynı şekilde içten hissediyor olması gerektiği sonucunu çıkarırım. Ancak –'benzeşim argümanı' adı verilen– bu argüman son derece zayıftır; karşı tarafın içsel durumuna dair yaptığım çıkarımı mantıksal olarak garanti etmez, çünkü karşıdaki duygularını saklıyor ya da rol yapıyor olabilir, hatta hiçbir şey hissetmeyen, akıllıca tasarlanıp yapılmış bir robot bile olabilir. Diğer zihinlere ilişkin şüpheciliğin kaynağı budur: 'benzeşim argümanı'nın işlemediği göz önüne alındığında, evrende benimkinin dışında zihinler olduğuna inanmam konusunda haklı olduğumu nasıl iddia edebilirim? Wittgenstein'ın görüşü bu soruna bir yanıt teşkil eder. 'Acı' ve diğer psikolojik ifadelerin kullanımı için gereken kurallar, ona göre, herkes için geçerli olan genel kurallardır ve, ister kendimden ister başkalarından bahsediyor olayım, eşit şekilde işler; bu tür ifadeler için, söz konusu durumlarda biri o hissi kendime, diğeri başkalarına atfetmeyi yöneten iki farklı kural dizisi yoktur. Sonuç olarak, benim bir başkasının acı çektiğini söylememe dayanak sağlayan şey, karşıdakinin davranışı-

na ek olarak, benim 'acı' sözcüğünün kullanımına ilişkin kuralları nasıl kavradığımdır.

Bu görüşün, 'acının' anlamının yüzünü buruşturup inlemeye dayalı bir dizi bedensel işaretten ibaret olduğunu söyleyen basit bir 'davranışçı' teori olarak alınmaması gerekir. Wittgenstein'a göre, bu işaretler daha çok 'acı' sözcüğünün uygulanması için birer 'ölçüt'tür: bu tarz davranışlarla ilgili bildiğim bir başka şey de bunların oyun ya da ikiyüzlülük olabileceğidir. Bunu anlamak, acı söylemlerini anlamanın bir parçasıdır. Öyle ki, bu anlayış dikkate alındığında, bu tarz davranışların bizim eylem ve uygulama ağımıza nasıl girdiği ve bunların doğamızla olan ilişkisi, başka birinin acı çekmekte olduğunu söylemenin ne zaman uygun düşeceğini (ve bunun bir kandırmaca olduğunun ne zaman söylenmesi gerektiğini) ortaya koyar.

Wittgenstein'ın 'ölçüt' kavramı birçok tartışmaya sebep olmuştur. Bu, ifadelerin kullanımı için bir tür gerekçelendirme ya da bahanedir – ifadelerin kullanılmasına ilişkin tümdengelimli ve tümevarımlı gerekçelerin arasında bir yerlerde konumlanmış bir bahane. Bunun ne anlama geldiğini şöyle açıklayabiliriz. 'Tümdengelimsel gerekçeler' belli bir ifadenin kullanımına, bu dayanakların mevcut olduğu her an gerek duyulmasını zorunlu kılan ya da onu kesin olarak belirleyen gerekçelerdir, çünkü bunlar söz konusu ifadenin algısını etraflı bir şekilde yapılandırır. Bu görüşe örnek olarak, az önce bahsi geçen basit davranışçılığı verebiliriz; bu tür bir görüşü benimseyen biri, acı içinde olduğu gerçeğini zorunlu kılmak için yüzünü buruşturup inler. Ne var ki, bu biraz fazla güçlü bir savdır, çünkü tümdengelimci nitelikli 'o acı çekiyor' cümlesini 'acının'

anlamını vererek söylemenin gerekçelerini belirlerken, rol yapma gibi –sözcüğün anlamının onun uygulanımının gerekçeleri olarak tanımlanamayacağını gösteren– diğer kaygıları göz ardı eder.

Buna karşılık, tümevarımsal gerekçeler, kişinin yüzünü buruşturup inlemesinin, yalnızca kişinin acı içinde olduğu sonucuna varmak için kullanılan belirtiler ya da ipuçları sayıldığı gerekçelerdir. Ancak, tümevarımcı görüşe göre, bu tür ipuçlarının kendileri –kişinin öznelliği içerisinde özel ve gizil bir şey olan– acı tarafından nitelenmiş 'acı' sözcüğünün, yani içten içe yaşanan, kişiye özel acı hissi anlamının bir parçası olmayacaktır. Tümevarımcıya göre, bir yanda yüzünü buruşturma ve inleme, diğer yanda içten içe yaşanan acı deneyimi arasındaki bağlantı yalnızca tesadüfidir.

Wittgenstein'ın ölçüt tartışmaları, yukarıda da belirtildiği üzere, bu iki görüşün arasında bir yere denk düşer. Ona göre, (davranışsal işaretler olan) yüz buruşturma ve inlemenin acıyı belli etmede oynadığı rol, 'acı' sözcüğünün anlamına ilişkin kavrayışımızın bir kısmı olmakla birlikte –bu tür işaretler acının yalnızca tesadüfi belirtileri değildir– yüzünü buruşturup inleyen birine acı hissini yüklemek için tümdengelimsel birer gerekçe değildir, çünkü bizim 'acı' anlayışımız aynı zamanda bu tür davranışların acı göstergesi olmadığı durumları da içine alır. Kısacası, acıyı birine atfetme ölçütü, acı yakıştırmalarının bir parçası olduğu dil-oyunu tarafından belirlenir ve 'acı' sözcüğünü nasıl kullanacağımızı öğrendiğimizde öğrendiğimiz şey, acıyı deneyimleme, acının farkına varma ve acı hakkında konuşma pratiğidir.

Özel dil sorusunun tartışması ve acı, ruh halleri, varsayımsal anlamda özel diğer zihin durumları bizi Wittgenstein'ın zihin felsefesi dünyasına ya da, sık sık adlandırıldığı haliyle, 'felsefi psikolojisine' götürür. Wittgenstein'ın bu doğrultuda söylediği şeyler, anlam ve kavramaya ilişkin görüşlerinin çok önemli doğal sonuçlarıdır –hatta, bazı yorumculara göre, filozofun dil felsefesinin temelidir– ve bu nedenle bunları aşağıda bir adım daha ileri götürmek gerekmektedir.

Zihin ve bilgi

Wittgenstein, *Tractatus*'ta, deneyim ve bilgiyle ilgili soruları da içeren 'psikolojik soruları' 'deneysel', dolayısıyla da felsefenin değil, bilimin bir parçası saydığı için reddeder. Bu yüzden, *Tractatus*'ta bu tür meselelere neredeyse hiç değinmez. Geç dönem felsefesindeyse, tam tersine, bu meseleler anlam tartışmasıyla birlikte merkezde yer alır. Böyle olması da, Wittgenstein'ın dildeki ifadelerin anlamını kavramanın özel zihinsel durum ya da süreçlere bağlı olmadığını iddia etme kaygısı dikkate alındığında, son derece normaldir; çünkü onun görüşü, yalnızca kavramaya ilişkin bu düşünme biçimiyle ilgili değil, genel olarak 'özel zihin durumları' kavramıyla ilgili bir sorunun var olduğu yönündedir. Wittgenstein, buna paralel olarak, *Mavi Kitap*'la başlayarak, ama en çok *Soruşturmalar*, *Zettel* ve geç dönem yazılarının bütününde, deneyim, düşünce, duygu, niyet, beklenti ve diğer kavramların, yalnızca bunlara sahip birey tarafından erişile-

bilen içsel ve özel kavramlar olduğu fikrine karşı saldırıya geçer.

Wittgenstein'ın karşı çıktığı görüşün Descartes'tan beri felsefe tarihinde baskın görüş olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu görüş, öznel deneyime alışılmamış bir öncelik ve önem verir. Buna göre, bizler doğrudan kendi özel zihinsel durumlarımıza aşinayızdır ve bunların bize olan yakınlığından ötürü de içerik ve özellikleriyle ilgili tamamen kesin bilgilere sahibizdir; duyu deneyimlerini de kapsayan bu durumlar, bize, yalnızca kendimizle değil, kendimiz dışındaki her şeyle, özellikle de dış dünya ve başka zihinlerle ilgili tüm bilgimizin başlangıç noktasını sağlar. Descartes'ın felsefesinde başlangıç noktası, varlığı kişi tarafından kaçınılmaz ve kesin olarak bilinen ego, deneyciler içinse dünyaya ilişkin inançlarımızın düzeltilemez temeli işlevini gören duyu deneyimidir. Bu düşünceye göre, psikolojik durumların ilk elden edinilen bilgisi tamamen sorunsuzken, üçüncü kişiler tarafından edinilen bilgisi bunun tam tersidir; bunun sebebi, başkalarında bu tür durumları tespit etmenin –hatta bu tür durumların kişinin dışında var olduğu savında haklı çıkmanın–, en iyi ihtimalle, diğerlerinin ortaya koyduğu açık işaretler, davranışlar tarafından temin edilen ve özünde güvenilmez ipuçlarından yola çıkılarak yapılmış bir çıkarım meselesi olmasıdır.

Wittgenstein bu Kartezyen sava saldırırken zorluk sırasını tersine çevirir: ona göre, sorunlu olan, psikolojik durumlara dair üçüncü kişi mahreçli atıflar meselesi değildir, çünkü bu tür atıflar, tıpkı 'acı' bahsinde açıklandığı üzere, psikolojik terimlerin kullanımında geçerli olan

nispeten doğrudan ortak ölçütlere dayanarak işler. Daha çok ilk elden edinilen verilerin incelenmesi gerekir, çünkü, Wittgenstein'a göre, Descartes ve onun felsefi geleneğini takip eden diğerlerinin düştüğü hata buradadır; yani, psikolojik durumlara dair birincil atıfların ('Canım acıyor', '...bekliyorum, '...umuyorum', '...niyetindeyim' vs.) özellikle kişinin içinde süregelen şeylerin bildirimi ya da tanımı olmasıdır. Wittgenstein bu terimlerin bu nevi şeyler olduğunu kabul etmeyerek, bunların söz konusu psikolojik kavramları ilgilendiren davranışların bir kısmını biçimleyen dışavurum ya da ifadeler olduğunu iddia eder. Buradaki kilit kavram, 'ifade'dir.

Wittgenstein'ın 'ifade' ile kastettiği şey, acının birinci ağızdan dile getirilmesine ilişkin araştırmasında ortaya konur. Filozof, hali hazırda kısmen alıntılanmış olan P244'te, "...Bir insan duyumların adlarının ne anlama geldiğini nasıl öğrenir? Örneğin, 'ağrı' sözcüğününkini? Bir olasılık şu: Sözcükler duyumun kökensel, doğal ifadesiyle bağlanır ve onun yerine konur. Canı yanan çocuk çığlık atar; büyükler çocuğu teselli eder ve ona ünlemleri, daha sonra da tümceleri öğretirler. Yani, yeni bir ağrı-davranışı öğretirler," der. Wittgenstein'ın iddiası, birinin 'acı çekiyorum' demesinin, acısının bir dışavurumu olduğu yönündedir; bu, içte meydana gelen başka bir şeyin harici işareti değil, kişinin acı-davranışının bir parçasıdır. Tıpkı yüzünü buruşturma ve inlemenin acı ifadeleri olması gibi, bu da bir acı ifadesidir, ama bahsi geçen daha ilkel ifadelerin yerini alan öğrenilmiş bir davranıştır. Yukarıdaki alıntıda yer alan ve birinci ağızdan yapılan psikolojik konuşmaların başka şekillerde de anlaşılabileceğini akla getiren 'bir

olasılık şudur' tümcesine rağmen, Wittgenstein 'ifade' kavramını kapsamlı bir şekilde kullanır. Filozof –tüm psikolojik kavramlar yelpazesinin içinden üç tanesini alacak olursak– arzulamak, beklemek ve anımsamakla ilgili şunları söyler: "Doğamız gereği ve aldığımız eğitimin sonucu olarak, belirli koşullar altında, arzulara eşanlı ifadeler katmaya eğilimliyizdir" (P 441). "'Her an bir patlama olmasını bekliyorum' bir beklenti ifadesidir" (P 253). "Belleğimden söz ederken kullandığım sözcükler anımsama tepkimdir" (P 343). Yani, bazen bir şeyi arzulamak kısmen '...arzuluyorum', bazen de bir beklenti içinde olmak kısmen '... bekliyorum' demektir. Beklenti başka yollarla da ifade edilebilir; kişi gergin olabilir, aşağı yukarı volta atabilir ya da sık sık saatine bakabilir; ancak '...bekliyorum' demek, bu tarz davranışlardan farklı bir şey –ya da bir bildirim veya tanım– değildir, onun bir parçasıdır. Elbette, sözel davranış, öğrenilmiş olduğu için, volta atmaya gönderen 'ilkel' davranıştan daha karmaşıktır; Wittgenstein, dil hâkimiyetinin dil kullanmayan varlıklar için erişilebilir olmayan bir zenginlik ve ustalık seviyesi sağladığı fikrini benimser: "Köpek, sahibinin kapıda olduğuna inanır. Ama sahibinin yarından sonra da geleceğine inanabilir mi?" (P II s. 193). Ancak, sözel davranışla diğer davranış biçimleri arasındaki fark, tür değil, derece farkıdır; sözel davranış, beklentinin, acının doğal ifadesinin bir uzantısıdır ve bahsi geçen durumda volta atmak ya da inlemek şeklini alır.

Wittgenstein'ın psikolojik kavramlar konusunda bu şekilde düşünmesinin sebebi, elbette, 'acı', 'beklenti' gibi sözcüklerin anlamının özel bir iç gösterimle sabitlenemeyecek olmasıdır ve bu mesele, Wittgenstein'a göre, özel-dil

argümanıyla yapılandırılır. Bunların anlamı, daha ziyade, tüm sözcüklerde olduğu gibi, kullanımlarıdır ve kullanımları da üzerinde herkesin uzlaştığı kurallar tarafından, bu uzlaşma olasılığının dayandığı ortak biçim çerçevesinde belirlenir. Buna uygun olarak, psikolojik terimlerin uygulanması tek tiptir; üçüncü kişi uygulamaları için farklı, birinci kişi uygulamaları için farklı bir kurallar dizisi yoktur. Kurallar aynıdır ve aynı genel ölçüte dayanır; 'hiçbir şey gizil değildir'. Bu durumda, birinci kişinin psikolojik terimlere yüklediği anlamların acı ve beklenti ifadesine, dolayısıyla acının bir parçasının davranışın kendisine dönüşmesi gibi, üçüncü kişi mahreçli atıflar da bizim başkalarına karşı gösterdiğimiz davranışlardır: "Birinin acı çektiğinden emin olmak, acı çekip çekmediği konusunda kuşku duymak vs., başka insanlara karşı sergilediğimiz pek çok doğal, içgüdüsel davranışlardandır, ve dilimiz de bu ilişkinin yalnızca bir yardımcısı ve bir uzantısıdır. Dil-oyunumuz, ilkel davranışın bir uzantısıdır (çünkü dil-oyunumuz davranıştır)" (Z 545). Bu da, Wittgenstein'a göre, Descartes'tan beri felsefiyi uğraştıran 'diğer zihinler'e ilişkin hiçbir septik sorun olmadığı anlamına gelmektedir, çünkü bahsi geçen düşünceler –psikolojik terimlerin anlamını, dolayısıyla bizim onları kullanmadaki yetkemizi yapılandıran genel ölçütler– geleneksel filozoflar tarafından özünde 'içsel' sayılan tüm durumların dışsal ölçütlere sahip olduğunu ve olması gerektiğini ve kişinin, gayet sıradan ve hiç de gizemli olmayan bir şekilde, bir başkasının içinde bulunduğu durumun ne olduğunu sözcüğün tam anlamıyla bakıp görebileceğini gösterir: "Bir başkasının yüzündeki bilinç. Başka birinin yüzüne bakın ve o yüzdeki bilinci ve bilincin

belli bir gölgesini görün. O yüzde, ifadede, neşe, umursamazlık, ilgi, heyecan, cansızlık vs. görürsünüz... Yüzündeki öfkeyi fark edebilmek için kendi içinize mi bakarsınız? Gün gibi karşınızda, işte" (Z 220). "Bilinç onun yüzünde ve davranışında, sanki bendeki bilinç gibi açıktır" (Z 221). "'Duyguyu görürüz' – neye karşılık? Yüz kıvrımlarını görüp bunlardan (bir teşhis koyan bir doktor gibi) neşe, ıstırap ya da can sıkıntısı çıkarımlarına varmayız. Bir yüzü hemen o an üzgün, ışıltılı, sıkkın diye tanımlarız, özellikleri hakkında başka hiçbir tanım yapamadığımız zamanlarda bile. – Demek istediğimiz şu ki, ıstırap yüzde ete kemiğe bürünür. Bu, duygu kavramına ait bir durumdur" (Z 225).

Wittgenstein'a göre, bunun önemli bir sonucu, bizi son derece önemli bir başka felsefi kavramı, yani bilgiyi yeniden gözden geçirmeye zorlamasıdır. Felsefe geleneğinde süregelen düşünce, bizim kendi psikolojik durumlarımıza dair aşinalığımıza has özel önceliğin, bilebileceğimiz ya da en azından gerekçelendirerek inanabileceğimiz başka her şeyin temelini oluşturduğu şeklindeydi; geleneksel bakış açısına göre, kendi düşünce ve deneyimlerimizin içeriğini kesin olarak bilebiliriz, ama bunlardan yola çıkarsak dışımızdaki şeylere dair aşağı yukarı kuşkulu çıkarımlar yapmamız gerekir. Wittgenstein, bu görüşe karşılık, bilgi kavramının bu yolla kullanılmasının tamamen hatalı olduğunu, çünkü yalnızca kuşku uyandıran şeyleri bilebileceğimizi ileri sürer, öyle ki, kişi ne zaman acı çekiyor olsa ya da bir patlama sesi duymayı beklese, kişinin acı çektiğinden ya da patlama sesi duymayı beklediğinden kuşku duyulamayacağını, dolayısıyla acı çektiğini ya da falanca beklentiye sahip olduğunu bildiğini iddia edemeyeceğini

söyler. Bunun en güzel örneği, Wittgenstein'ın bilgi ve kesinlik konusunda G. E. Moore tarafından geliştirilen belli savlara verdiği yanıtlarda bulunabilir.

Moore, 'Bir Dış Dünya Olduğunun Kanıtı' başlıklı ünlü makalesinde, doğru olduklarını kati bir kesinlikle bilebileceği birtakım önermeler olduğunu söyler. Bunlardan biri, iki eli olduğudur; 'kanıt' olarak (eğer bir kanıta ihtiyaç varsa), ellerini havaya kaldırıp gösterebildiğini söyler. Bu durumda, buna eş bir kesinlikle bilinebilecek pek çok başka önerme de vardır. Moore, burada, Descartes'ın *Meditasyonlar*'da kişinin düşündüğü her an kendi varlığından 'düşünen bir varlık' (zihin) olarak emin olabilecek olsa da, kişinin 'ellere ve bir bedene' sahip olduğundan meşru bir şekilde kuşku duyulabileceği (*Meditasyonlar* 1) yolundaki iddiasını eleştirel bir şekilde imler. Moore'un 'sağduyu' felsefesinde bu tür kuşkular gayet kolay bir şekilde çürütülebilmektedir; ellerin varlığının ispatı, elleri göstermekten ibarettir. Wittgenstein, her ne kadar Moore'un bilgi ve kuşkuyla ilgili Kartezyen görüşlerini gerçekçi bir şekilde reddetme eğiliminden yana olsa da, hem Moore'un hem de Descartes'ın bu kavramları uslamlama biçimlerinin hatalı olduğunu savunur. Buna gerekçe olarak, belirtildiği üzere, kuşkunun kendisinin mantıksız olduğu noktada bilgi iddiasında bulunmanın da mantıksız olduğu savını öne sürer; talihsiz ve nadir kimi durumlar hariç, kişinin elleri olup olmadığı sorusunun mantıklı bir biçimde sorulması mümkün olmadığı için, 'ellerim olduğunu biliyorum' iddiası, 'bilme'nin yanlış kullanımıdır. Wittgenstein'ın bu konudaki iddiaları, kuşkunun doğasıyla ve sıradan bilgilerimizin ve günlük yaşantımızın 'temellerini' neyin oluştur-

duğuna ilişkin görüşüyle ilgili değerlendirmelere yol açar. Bu değerlendirmeler şunlardır.

Kuşkunun kendisi, der Wittgenstein, ancak bir dil-oyunu bağlamında mümkündür. Eğer ellerim olup olmadığına ilişkin kuşkunun anlaşılır olması gerekiyorsa, o halde, 'eller'den ve benim onlara 'sahip olmam'dan ne kastedildiğini anlamam gerekir. Ancak, o zaman da bu anlayışın kendisi, onu mümkün kılan dil-oyununa dayandığı için, bu tür kuşkular beslemenin anlamlılığını ortadan kaldırır; zira kuşkular, kullandığım sözcüklerin anlamlılığı için gereken koşulları tehdit etmektedir:

"Tereddüde düşmeden 'el' ve diğer tüm sözcükleri bir cümlede kullanıyor olmam, daha doğrusu bunların anlamlarından kuşku duymak için bir uçurumun kıyısında dikilip durmamın gerekmesi – kuşkudan mahrum olmanın dil-oyununun özüne ait olduğunu gösterir" (C 370). Unutulmaması gerekir ki, bir dil-oyunu bir yaşam biçimidir; sözcüklerin kullanımına ilişkin kurallar hakkında uzlaşı içeren bir uygulama ya da uygulamalar dizisidir. Wittgenstein'ın "Konuşmamız, anlamını hareket tarzımızın geri kalanından alır' (C 224) şeklindeki tanıdık iddiasından anlıyoruz ki, "Herhangi bir durumdan emin değilseniz, sözcüklerinizin anlamlarından da emin olamazsınız" (C 114). Bu da demektir ki, hem kişinin çok sıradışı birtakım koşullar hariç elleri olup olmadığından kuşku duyması dil-oyunu içinde bir anlam taşımaz, hem de dil-oyununun doğruluğu bir bütün olarak ya da 'dışrak' bir şeymiş gibi sorgulanamaz: dil-oyunu, bir yaşam biçimi olarak, 'verili olan'dır. Wittgenstein, örneğin, tarih öğrenen bir çocuğun, bir şeyin doğru olup olmadığını ya da var olup olmadığını sorgulamadan

önce dil-oyununu kabul etmesi gerektiğini söyler (C 310-15); ona göre, kuşku inançtan sonra gelir (C160). Eğer öğrenci dünyanın birkaç saat ya da yıldan daha uzun süredir var olup olmadığı konusunda sürekli kuşku duyuyorsa, tarih öğrenme işi imkânsız hale gelir. Wittgenstein'a göre, bunlar 'içi boş' (C 312) kuşkulardır, çünkü, aslına bakılırsa, dil-oyununun kendisini tümden imkânsız hale getirmeye çalışmaktadırlar. Ancak, dil-oyunu mümkün olsa, kuşkunun kendisi zaten anlamsız olurdu: "Her şeyden kuşku eden bir kuşku, kuşku olmazdı" (C 450).

Bu değerlendirmelerin göz ardı ettiği şey, dilbilimsel ve diğer uygulamalarımız için esas olan kuşku kaynaklı meselelerdir. Wittgenstein hiçbir şeyden kuşku duyulamaz dememektedir, duyulabilir elbette. Ancak, geçerli bir kuşku ancak kendisi de kuşku konusu olmayan bir yapı bağlamında anlamlı olabilir: "Kuşku oyununun kendisi kesinlik gerektirir" (C 115). Bu durumda, Moore'un elleri hakkındaki iddiası –dolayısıyla maddesel şeylerin varlığı, dünyanın süreğen tarihi gibi temel olgulara ilişkin iddialar– kuşku duymak için meşru bir konu olamaz, çünkü bunlar tüm uygulamalarımız için bir referans çerçevesi oluştururlar. Wittgenstein şöyle der: "Benim *hayatım* benim pek çok şeyi kabul etmekten hoşnut olmamla ilgilidir" (C 344); "Hayatım, şurada bir sandalye, bir kapı vs. olduğunu bildiğimi ya da bunlardan emin olduğumu gösterir" (C 7). Bu doğrultuda, Moore ve genel çerçevesi Moore'un yaklaşımını ıralayan (Kartezyen) felsefe geleneği, Wittgenstein'a göre, bildiğini iddia ettiği şeyi bilmediğini, bilemeyeceğini göremediği için hatalıdır: "Şunu söylemek istiyorum: Moore bildiğini öne sürdüğü şeyi bilmiyor, ama tıpkı benim

gibi, geri adım da atmıyor; onu mutlak biçimde somut bir şey olarak görmek bizim kuşku ve sorgu *yöntemimiz*" (C 151); "Moore birtakım şeyleri bildiğini söylediğinde, aslında özel bir sınamaya tabi tutmadan öne sürdüğümüz çok sayıda deneysel önermeyi sıralamaktadır; yani, deneysel önermeler sistemimizde ayırıcı bir mantıksal role sahip önermeleri" (C 136).

Belli önermelerin 'sınanması' ve 'ayırıcı bir mantıksal rol' fikri, Wittgenstein'ın geç dönem yazılarında bahsettiği, nedenlere sahip olmanın ve gerekçeler sunmanın bir noktada sona ermesi gerektiği yönündeki birleşik olgular fikrini tekrar etmektedir. Bunların bittiği yer, dil-oyununu yapılandıran yaşam biçimidir; yaptığımız şeye anlaşılabilirlik sağlayan yapı budur. İnançlarımızı sınama, ancak sınanmaya açık olmayan bir inançlar geçmişine karşı yürütülebilir: "Ortaya attığımız *sorular* ve *kuşkularımız*, önermelerimizden bazılarının kuşkudan muaf, üzerlerinde döndükleri menteşeler gibi olmasına bağlıdır" (C 341). Kuşkudan muaf önermeler 'dilbilgisel' olanlar, yani dilimizin yapı ve uygulamalarını oluşturan önermelerdir ve bunlar tüm sınamaların gerçekleştiği sistemi oluştururlar (C 83, 9042, 105). Bu önermelerin ifade ettiği inançlar, oynadıkları başat rolü göstermek amacıyla Wittgenstein tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır; bunlara dönük bağlılığımızın doğamızın bir parçası olduğunu (C 359), bunların 'bizim referans çerçevemizdeki özel rolünün' (C 83) sıradan ve sınanabilir inançlarımızın 'özü' (C 162) ya da 'yapı iskelesi' (C 211) olduğunu söyler.

Her ne kadar Wittgenstein bu inançlardan dil-oyunlarımızın 'temelini' (C 401, 411, 415) yapılandıran

inançlar olarak bahsetse de, bu ifadeyle kastettiği şey filozofların normalde kastettikleri şey değildir. Genelde, 'kurucu nitelikteki inançlar' kavramı sabit ve sürekli inançlar anlamına gelir; durum böyle olunca, bazı filozoflar, düşünce veya deneyim sayılabilecek her şey için mantıksal anlamda zorunlu koşullar anlamına gelen inançlar olduğunu iddia ederler. O kadar ki, Marslıların ya da bir tanrının bile, eğer deneyim olarak kabul edilen şeylerden faydalanmak istiyorlarsa, bunları düşünce veya deneyim olarak kabul etmeleri gerekir. Wittgenstein'a göre ise, kurucu nitelikteki inançlar yalnızca görece olarak kurucu niteliktedir; bunlar, bir nehrin suyun aktığı güzergâhı belirleyen yatağı ve kıyıları gibidir (C 96, 9); yatak ve kıyılar zaman içinde aşınıp değişir, ama bu uzun bir süreçtir ve sıradan konuşma ve uygulamalarımız açısından bakıldığında kurucu nitelikteki inançlar 'direngen' ve 'sağlam' (C 151) olanın işlevini üstlenir. Ancak, buradaki önemli nokta, 'dilbilgisel' önermelerin kurucu rolünün, uygulamadaki, eylemdeki tartışma götürmezliğe bağlı olmasıdır. "Bu rol, belli başlı şeylerden gerçekten de kuşku duyulamayacağını ortaya koyan bilimsel incelemelerimizin mantığına aittir" (C 342).

Wittgenstein'ın kuşku ve kesinlik soruşturmasının sonucu şu soruda saklıdır: "Şunu söyleyebilir miyiz? 'Kuşkunun olmadığı yerde bilgi de olmaz'" (C 121). Bu, birinci elden bilginin *bilgi* olduğu şeklindeki Kartezyen görüşün temelini çürütür, sonra da Wittgenstein'ın, filozofların yalnızca bilginin değil, anlam ve kavramanın da kaynağını tespit ettiği özel zihinsel durumlara iliştirilen ayrıcalığa karşı çıkmasını destekler. Her ne kadar Wittgenstein'ın

bilgiye dair az önce sözü edilen fikirleri *Soruşturmalar*'a kıyasla bu meselelere ilişkin ardıl ve daha gelişmiş bir bakış açısına sahip olan *Kesinlik Üstüne*'den alınmış olsa da, bu görüşün temelleri, geç dönem felsefesinin geri kalanında, Wittgenstein'ın kaygısının psikolojik kavramların mutlaka özel bir şeyi ilgilendirmediğini göstermek istediği her yerde mevcuttur. Bunu, *Soruşturmalar*'da kendisiyle kurduğu bir diyalogda görebiliriz:

> Duyumlarım ne ölçüde *kişiye özeldir*? – Şimdi, gerçekten ağrım olup olmadığını sadece ben bilebilirim; başkası bu konuda yalnızca tahmin yürütebilir. – Bu bir açıdan yanlış, bir açıdansa saçmadır. Eğer "bilmek" sözcüğünü normalde kullanıldığı gibi kullanıyorsak (zaten başka nasıl kullanacaktık ki!) sıklıkla başkaları da bilir ne zaman ağrım olduğunu. – Evet ama herhalde benim kadar kesin olarak değil! – Kendi hakkımda, ağrım olduğunu *bildiğimi* (belki şaka bir yana) söyleyemem bile. Bu ne demek olabilir? – Hakikaten ağrım *olduğundan* başka? (P 246).

Bazı fikir ve yorumlar

Önceki bölümler, Wittgenstein'ın geç dönem felsefesinin konuları birbirine bağlayan karmaşık bir yapı olduğunu gözler önüne serer. Yine de, aslında, temel hedefi açıktır ve ifade bulduğu kilit kavramlar –kullanım, kurallar, dil-oyunları vs.– (matematiğin temelleriyle ilgili olanlar da dâhil) geç dönem yazılarında o kadar belirgindir ki bunları tespit etmek ya da, kabaca bir ifadeyle, ne amaçla

tasarlandıklarını görmek hiç de zor değildir. Şimdi, kısaca, Wittgenstein'ın geç dönem felsefesindeki girişimi ve bunda esas olan kavramlarla ilgili fikirlerimden bahsedeceğim. Aslında, pek çok ayrıntı yoruma açık, ama ben tartışmayı yalnızca Wittgenstein'ın sorun edindiği başlıca konularla ilgili stratejik yorumlarla sınırlayacağım.

Filozofun geç dönem çalışmaları konusunda eleştirel okurun hemen dikkatini çekecek şeylerden biri, bu çalışmalarda karşımıza çıkan ana kavramların ya belirsiz veya mecazi ya da hem belirsiz hem mecazi olmalarıdır. 'Oyun' fikri bir metafordur; 'kullanım' ve 'yaşam biçimleri' bahsi ise belirsizdir. Elbette, bu iradi olarak yapılmış bir şeydir; Wittgenstein'ın yöntemi, sistematik kuramlaştırmadan kaçınmak ve onun yerine dilin çeşitliliğine vurgu yapmaktı. Bunun için kullandığı itici güç, *Tractatus*'ta örneklenen, sadece meseleleri yanlışlamada ya da en iyi ihtimalle aşırı basitleştirmede başarılı olan, katı şekilde tek parçalı bir dil ve düşünce teorisi oluşturma tuzağından kaçmaktı. Ancak, geç dönem çalışmalarının okuru, yine de, Wittgenstein'ın monolitik bir yaklaşımı reddetme kaygısıyla bir başka uç noktaya yöneldiğinden şüphelenebilir; erken dönem felsefesinde gün yüzüne çıkan tek, sabit yapı yerine öylesine çeşitli ve geniş bir uygulamalar yığını gelmiştir ki, Wittgenstein'ın iddiasına göre, anlamın ve kavramanın neye bağlı olduğuna ilişkin sistematik hiçbir açıklama yapılamaz (ama bunların neye bağlı olmadıklarına, yani herhangi bir özel zihin durumu ya da sürecine ilişkin sistematik bir açıklama ona göre mümkündür). *Tractatus*'un öne sürdüğü türden bir teori arayışına girmenin hata olduğu konusunda Wittgenstein'a hak ve-

rilebilir, ama bu da dille ilgili hiçbir sistematik açıklama yapılamayacağı anlamına gelmez, çünkü incelenen şey birbiriyle bağlantılı ve modellenmiş bir dizi uygulama olduğunda –söz konusu uygulama ister bisiklete binmek, ister bir dili konuşmak olsun– tartışılan şeyin teorik bir temsilini (bir anlatım, betimleme, açıklama) formüle etmenin mümkün olması gerektiğini kabul etmek akla yatkındır. Wittgenstein'ın söylediği hiçbir şey, kişiyi bir işin anlamsız ya da imkânsız olduğuna ikna etmez. Aksine, olumlu bir teori sunduğu fikrine karşı çıkan resmi tekzipçilerine rağmen, Wittgenstein'ın kendisi kurallara, dil-oyunlarına ve diğer şeylere ilişkin söylemleriyle tam da bunu yapmış gibi görünmektedir. Ancak, bu açıklaması hem son derece genel, hem de kritik açılardan fazlaca belirsizdir; bu da, insanda, Wittgenstein fikirlerini daha titiz bir içerikle donatmış ve bunların uygulamada nasıl işlediğini söylemeyi göze almış olsa, bahsi geçen meseleleri daha ileri bir düzeyde anlama imkânımız olabileceği hissini yaratır.

Geç dönem felsefesiyle ilgili bir önemli eleştiri, 'kullanım' ve 'kurallara uyma' gibi kavramlara dair genelleştirilmiş atıfların, özellikle de Wittgenstein'a göre 'kullanım' ve 'kurallara uyma' ifadeleriyle kastedilen şeyin bağlama göre değiştiği dikkate alınırsa, tatminkâr olamayacak kadar az şey söylüyor olmasıdır. Bu tereddüt, anlamı kullanım olarak tasavvur etmesi salık verildiği takdirde kişinin ne kadar çok şey öğreneceği esas alınırsa, daha da açık bir hale gelebilir.

Öncelikle, 'kullanım' kavramının kendisinin değişiklik gösterebildiğine dikkat çekmek gerekir. Bir şeyin nasıl kullanıldığından, ne için kullanıldığından, kullanımının ne

zaman uygun olduğundan ve hatta nede kullanıldığından ('domuz yağı fırın yemeklerinde kullanılır' demek gibi) bahsetmek mümkündür. İlk iki noktaya ilişkin olarak, örneğin, bir çekicin sapından kavranıp baş kısmının düz tarafını hedefe yönelterek nasıl kullanıldığı ve, bundan tamamen farklı olarak, çivi sökmede, yüzey düzleştirmede, toplantılarda düzeni sağlamada vs. nasıl kullanıldığı anlatılabilir. Bu tür açıklamalar bize çekiçlerle ilgili bir şeyler söylese de, bahsettiğimiz şeyin özellikle çekiçler olduğunu belirlemez – saplarından tuttuğumuz (golf sopaları, bavullar) ya da çivi sökmekte kullandığımız (bir ayakkabı topuğu veya taş) başka şeyler de vardır. Wittgenstein'a göre, sözcüklerin kullanımlarından benzeşmeler aracılığıyla söz etmenin mümkün olduğu yeterince açıktır; kişi bir sözcüğün nasıl kullanıldığını, kullanımının ne zaman uygun olduğunu ve ne tür bir işte kullanılabileceğini açıklayabilir. Ancak, bu tür açıklamalar hangi açıdan *anlamın* açıklamaları olabilir? Farz edin ki, size bir sözcüğün nasıl kullanıldığını söyledim: eğer sözcüğün etkili bir şekilde, küstahça ya da derin bir anlamda kullanıldığını söylersem, anlamıyla ilgili hiçbir şey söylemiş olmam. Ya da belli bir sözcüğün ne için kullanılabildiğini söylediğimi varsayalım: eğer hakaret etmek, gönül almak veya ilham vermek için kullanılabileceğini söylersem, hâlâ anlamına ilişkin bir şey söylemiş olmam.

Bu yorumlar, anlam ve kullanım arasındaki bağlantının, Wittgenstein'ın bazen ima ettiği kadar yakın ya da belirgin olmadığını akla getirmektedir. Kuşkusuz, kişinin kendini anlam ve kullanımın aynı olduğu yönündeki sert öğretiye hasretmesi bir hata olurdu. Bunu, bir sözcüğün

kullanımını bilmeden anlamını –'sözcüğün anlamı' ifadesinin bildik anlamıyla– bilebilmemizden ve kullanımını da anlamını bilmeden bilebilmemizden anlayabiliriz. Örneğin, Latince *jejunus* sözcüğünün '(karnı) aç' demek olduğunu bilmeksizin, cümle içinde nasıl kullanacağımızı bilebiliriz; buna karşılık, anlamlarını bilmesek de 'âmin' ve 'QED'* ifadelerini nasıl kullanacağımızı bilebiliriz. Ayrıca, pek çok sözcük –özel isimler, edatlar, bağlaçlar vs.– anlamları olmasa da kullanılmaktadır. Yani, kullanım, hiçbir şekilde anlamla ilgili hikâyenin tamamı demek değildir; hikâyenin bir parçası olabilir, ama anlamın bağlı olduğu her ne ise onun tamamını açıklamaz. Ayrıca, kullanımın hikâyenin bir parçası olduğunu söylemenin tek başına da pek bir faydası yoktur – en iyi ihtimalle, yalnızca bir başlangıçtır; ne olursa olsun, kişinin, ifadeleri kullanma kapasitesini yapılandıran şeyin ne olduğunu bilmesi ya da bilebilmesi, kullanım kavramının kendisi tarafından temin edilmez; daha ileriye (ya da derine) bakmak gerekir.

Wittgenstein'ın bunu geç dönem felsefesinde kilit bir kavram olarak kullanmaya girişmesi, her şeyden önce, hangi sözcüklerin bir şey ifa etmekte kullanıldığına odaklanmak niyetini taşır, çünkü, Wittgenstein'a göre, bunun açıklanması (pek de öyle tamamıyla açık olmayan bir şekilde) anlamın kendisinin açıklanmasına eşdeğerdir. Kritik öneme sahip bu fikri değerlendirmenin bir yolu, Wittgenstein'ın düşüncelerinin felsefe üzerindeki etkisinin en dolaysız olduğu dönemde, bu kavramın, dil kullanımının 'konuşma edimi' adı verilen özelliğine ilişkin

* "Quod erat demonstrandum" (kanıtlanması gereken şey). (ç.n.)

tartışmalarla yakından ilgili olduğunu not etmektir. Şu ifadelerin kullanımında ne yapılmakta olduğunu bir düşünün: 'Dur!', 'Nerede?', 'Masanın üzerinde'. İfadelerin ilki bir emir, ikincisi bir soru, üçüncüsü ise bir açıklama, ve emir verme, soru sorma ve açıklama bizim dili kullanırken gerçekleştirdiğimiz eylemler, yani 'konuşma edimleri'dir. Pek çok başka örnek vermek de mümkündür: söz verme, takdir etme, eleştirme, övme ve şaka yapma. Buradaki fikir, bir ifadenin bir konuşma edimi gerçekleştirmek için nasıl kullanıldığını göstermenin, bize o ifadenin anlamını verdiğidir. Bu nedenle, örneğin, çok tartışılan bir ahlak söylemi teorisinde, 'iyi' sözcüğünün övme ve değer biçme özellikli konuşma edimlerinde işlev gördüğünü ve bunun da bir şeyi övmek ya da bir şeye olumlu bir değer biçmek için kullanıldığını açıkladığımızda, 'iyi' sözcüğünün anlamını açıklamamızın mümkün olduğu öne sürülür. Aynı şekilde, 'doğru' sözcüğünün anlamını, bu sözcüğün bahsi geçen şeyi onaylamak, desteklemek, kabul etmek ya da bu şeye katılmak için kullanıldığını belirterek kavradığımız iddia edilir. Bu önermeler Wittgenstein'ın daha belirsiz olan kendi bakış açısına daha büyük bir kesinlik, dolayısıyla da daha büyük bir inandırıcılık katar gibi görünebilir, ama yine de tatmin edici değildirler. Bunun neden böyle olduğunu göstermek, kullanım nosyonunun kifayetsizliğiyle ilgili tedirginliği açıklamada faydalı olabilir.

'İyi'nin övme amaçlı konuşma edimini gerçekleştirmek için kullanıldığını düşünelim. Eğer biri 'Bu iyi bir kalem' derse, belli ki, kalemi övmektedir. Ama 'Bu iyi bir kalem mi?' diye soruyorsa, yine açıktır ki, her ne kadar 'iyi'nin tezahürü sözlük anlamına yakınsa da, bir övgü söz konusu

değildir. Konuşma edimi teorisinin savunucusu olan biri, buna, 'iyi'nin her zaman övgü amacıyla kullanılmadığını söyleyerek yanıt verebilir, ancak bu sözcüğün telaffuz edilmesi genellikle övgü nitelikli konuşma-ediminin 'eli kulağında' olduğunu gösterir; böylece, 'Bu iyi bir kalem mi?' sorusunun 'İyi bir kaleme benziyor, ne dersin?' sorusunun yarattığı etkiye sahip olduğu anıştırılır. Ancak, bu bile yeterli değildir, çünkü 'Bunun iyi bir kalem olup olmadığını merak ediyorum', 'Bunun iyi bir kalem olup olmadığını bilmiyorum', 'Umarım bu iyi bir kalemdir' türünden cümlelerde, övgünün verili durumla alakası yoktur ve bunun kanıtı da 'Bu kalemi beğenip beğenmediğimi merak ediyorum', 'Umarım bu kalemi beğeniyorumdur' gibi cümleler sarf etmiyor oluşumuzdur.

Bu düşünceler, 'iyi' ve 'doğru' gibi sözcüklerin başlıca kullanımlarının, bahsi geçen sözcüklerin anlamlarına ilişkin muhtemel soruları yanıtlamak için tek başına yeterli olduğunu kendimize hatırlatmanın bir hata olduğunu göstermektedir. Aslına bakılırsa, paradigmatik anlamda, büyük felsefi meseleler olan iyilik ve doğruluk kavramlarının 'iyi' ve 'doğru'nun yalnızca ortak dilde –yani ortaya çıktıkları dil-oyunlarında– nasıl kullanıldığına bakarak açıklanamayacağı herkesin bildiği bir şeydir. Bu, Wittgenstein'ın, söz konusu kullanımları kendimize 'hatırlatmamız' halinde iyilik ve doğruluğa ilişkin felsefi bilinmezliğin ortadan kalkacağına ilişkin görüşlerinin bir iması gibidir.

Bu yorumlar, Wittgenstein'ın kilit kavramlarının, bu örnekte kullanım kavramının belirsizliğinin neden geç dönem felsefesi açısından bir tatminsizlik kaynağı olduğuna işaret eder. Bir başka sebep, Wittgenstein'ın fikirlerinin bu

özelliğinin, bazıları son derece sorunlu olan tanıdık felsefi güçlükleri çözmemesi, aksine, bunlara davetiye çıkarmasıdır. Bir örnek vermek gerekirse, zaman zaman geç dönem felsefesinin belirgin kılar gibi göründüğü şey, her ne kadar özerk görünümlü dil nesnel gerçeklik gibi şeylerden, *Tractatus*'ta sunulduğu halinden tamamen farklı olarak, bir yönüyle bağımsız olgular diyarı gibi resmedilmiş, bir yönüyle de dille (düşünceyle) yüzleşen bir dünyadan tamamen azade yol alıyor gibi görünse de, ilkinin diğerini kısıtlayıp belirlediği, hakikat ve aldanmanın sırayla bu iki yapı arasındaki iletişim ya da boşluktan beslendiği bir dil tasviridir – daha doğru bir deyişle, dilin de içinde olduğu heterojen uygulamalardan ibaret bir yamalı bohçadır. Geç dönem felsefesinde ise, aksine, bazen dünyanın, dilin bir parçası olduğu 'yaşam biçimine' bağımlı olduğu savunulur; en azından, dilin doğru kullanımının dilden bağımsız bir şey tarafından belirlendiği kuşku götürmez – dilin kullanımında, nesnel olguları doğru ya da yanlış tanımlamamıza göre haklı ya da haksız olmayız; bu, daha çok, içinde yaşadığımız dilbilimsel topluluğun karşılıklı olarak uzlaşıp gözettiği kurallara uyup uymadığımıza göre belirlenir. Topluluk da bir bütün olarak doğru ya da yanlış olamaz, yalnızca süregider; kullanıma ilişkin yegâne sınırlamalar, uzlaşma ve gelenekleri temel alan iç kısıtlamalardır. Kullanıma giren değişikliklerin tüm topluluk içerisinde sistematik olması durumunda, hiçbir değişiklik fark edilmez, edilemez; topluluk kuralları, uygulamada, ister aşamalı ister gelişigüzel yollardan, işbirliği içinde yön değiştirebilir ve bu hem bilinemez, hem de her şekilde durumla ilgisiz olur. Aslına bakılırsa, bu görüşler anlamsız olabilirdi, çünkü

bunlar karşılaştırmaların yapılabileceği elverişli bir gözlem noktası gerektirir ve bunun da yaşam biçiminin dışında konumlanması gerektiğinden imkânsız olduğu görülürdü.

Wittgenstein'ın metinleri dikkatle incelendiğinde, bunlardan ne sonuç çıkarmamız gerektiğini görmek çok da kolay değildir. Wittgenstein destekçilerinin çoğu, geç dönem felsefesinin 'karşıt-gerçekçiliğin' bir biçimi olduğunu reddeder, ama Wittgenstein'ın kendisine göre, bağımsız bir yolla var olan gerçeklik hakkında söylenebilecek tek şey, içerisinde, örneğin, sandalyelerle, masalarla uğraşıp durduğumuz dil-oyunlarının bu gerçekliğe dönük adanmışlığımızı önvarsaydığı*dır*. Bu, *Kesinlik Üstüne*'de dile getirilen, pek çok inancın geçerliliğinin dilde oynadıkları role bağlı olduğu görüşünde ortaya çıkar; içinde ellerin var olduğu ya da fiziksel nesnelerin uzun süredir varlıklarını sürdürdüğü bir dış dünyayla ilgili konuşmamızın algısı bile, hiç sorgulamaksızın, bu tür inançları o dil-oyununun (yine benzetmeler devreye giriyor) 'nehir yatağı ve kıyısı' ya da 'yapı iskelesi' olarak kabullenmemize varır. Wittgenstein, bunu, 'fiziksel nesneler vardır' gibi önermelerin 'dilbilgisel' olduğunu ve anlamlılık koşullarının bir kısmını meydana getirerek söylemimiz üzerinde özel bir rol oynadığını söyleyerek açıklar. Aynı şekilde, dini söylem de Tanrı hakkında söylenenlerin önemli bir rol oynadığı bir dil-oyunudur; dolayısıyla, dini söylemin geçerliliği kendi doğasında mevcuttur (ki bu, bazı teologların Wittgenstein'dan minnetle alıp kabul ettikleri bir noktadır, zira dini iddiaları doğrulamak için bağımsız hiçbir araç olmadığı eleştirisine karşı savunmaya geçebilmelerini sağlar). Bu dil-oyunlarının bir bütün olarak geçerliliği hakkında soru sormak ya da yanıt

vermek söz konusu değildir; bunlar, temellerini oluşturan ve içeriklerini belirleyen 'yaşam biçimine', ortak deneyime, uzlaşmaya, geleneklere, kurallara dayanır. Bu doğrultuda, öyle görünmektedir ki, Wittgenstein'a göre, dil ve düşüncenin içsel olarak kendi kendilerini belirlediği ve yapılandırdığı varsayılır, bu nedenle, gerçeklik, filozofun *Tractatus*'ta ifade ettiği gibi, dil ve düşünceden bağımsız değildir.

Bu tarz bir bakış açısının yarattığı pek çok sorun vardır. Öncelikle, böyle bir görüşü kabul edersek, bize *görünen* şeyi kendi sıradan deneyimimiz içerisinde dünyanın bağımsız özyapısı olarak açıklamak zorunda kalırız. Peki, hareket etme, düşünme ve konuşma yordamımızı sınırlayan gerçekten bağımsız bir dünya yoksa, neden varmış gibi görünüyor? En azından, neden sanki uygulamalarımız ve düşüncemiz kendilerini kolay kontrol edilemeyen ve münferit bir şeyle bağdaştırmak zorundalarmış gibi görünüyor? Dünyanın bizden bağımsız bir yolla var oluyor gibi görünmesi, aslında karşıt-gerçekçi teorilerle, hatta düşünce ya da deneyimin var olanın belirleyicisi olduğunu iddia eden güçlü yorumlarla açıklanabilir. Ancak, bu tür bir teorinin *ayrıntıları* son derece önemlidir, çünkü teorinin kabul edilebilirliği bunlar üzerinde döner. Yani, eğer Wittgenstein gerçekliğin dil ve düşünceden bağımsız olmadığı görüşüne bağlı kalıyorsa, deneyim ve inançlarımızın neden bu denli ikna edici bir şekilde gerçekçi nitelikli olduğuna ilişkin daha fazla şey söyleme sorumluluğunu yerine getirmiyor demektir.

Wittgenstein'ın bu düşüncelerinden doğan benzer bir diğer sorun da, bunların bazen onu göreceliğe bağlı kılmasıdır. Bu, filozoflar kadar antropologları da ilgilendiren

bir konudur ve antropologların Wittgenstein'a olan ilgisini kısmen açıklar. Burada söz konusu olan şeyi şu şekilde açıklamak mümkündür.

Genel anlamda konuşursak, iki tür görecelik vardır – kültürel ve bilişsel. Kültürel görecelik, kültürler veya toplumlar arasında ya da tek bir kültür veya toplumun tarihindeki farklı evreler arasında, sosyal, ahlaki ve dini uygulama ve değerler açısından farklılıklar olduğu tezini savunur. Örneğin, çağdaş Batı toplumunu, diyelim ki Hint toplumundan ayıran şeylerden biri, kur yapma ve evliliğe dair uygulamalardaki belirgin farklılıklardır. Hint toplumunda evlilikler görücü usulü yapılır ve taraflar düğünden önce birbirleriyle yalnızca bir ya da iki kere, o da çok kısa sürelerle ve ailelerinin refakatinde bir araya gelirler. Batı'da ise başlangıçta kur yapma, devamında ve sonucunda da bireysel tercihler koşullara bağlıdır. Evlilik kurumunun bu iki toplumda farklı öneme sahip oldukları aşikârdır.

Kültürel görecelik felsefi açıdan problemli değildir, çünkü örneklenen kültürel farklılıkların ayırdına varabiliyor olmamız, farklılıkları *farklılık olarak* görebilmek için başka kültürlere erişebilmeyi önvarsayar; bu da, kültürler arasında, karşılıklı erişimi ve dolayısıyla karşılıklı anlayışı mümkün kılan ortak noktalar olduğu anlamına gelir.

Bilişsel görecelik ise tamamen ayrı bir meseledir. Bu, dünya ya da deneyime ilişkin farklı algılama ve düşünme yöntemlerinin var olduğu görüşüdür. Bu yöntemler muhtemelen öyle farklıdır ki bir kavramsal topluluğun üyelerinin başka bir kavramsal topluluğun üyesi olmanın nasıl bir şey olacağını anlamaları pek de mümkün değildir. Kimi filozoflar, kendimizinki dışında herhangi bir kültür, hatta

kendi kültürümüzün tarihinde yer alan nispeten öncel bir evre söz konusu olduğunda, yapabileceğimiz en iyi şeyin, bunun bir üyesi olmanın neye benzediğine ilişkin belli belirsiz bir kavrayışa sahip olmak olduğunu söylerler. Onlara göre, bunun sebebi, herhangi bir dünya görüşünün son derece teorik ve yorumsamacı bir mesele olması ve yabancı bir dünya görüşünü, yabancı bir kavramsal tasarıyı ya da, Wittgenstein'ın tercih edeceği deyişle, 'yaşam biçimini' kendimiz için anlaşılır kılma çabalarımızın, kaçınılmaz olarak bu yabancı kavram, inanç ve uygulamaları kendi terimlerimizle tekrar yorumlayarak ilerleyecek olmasıdır ki bulunduğumuz noktadan bunlara anlam verebilmemizin tek yolu da budur. Bu görüşe göre, varlıklarının ayırdına bile varamayacağımız kadar farklı kavramsal tasarıların olması olası, hatta kuvvetle muhtemeldir. Ya da, farkına varabilsek bile, bunların yine de içeriden neye benzediklerini sezebilme kapasitemize epey kapalıdırlar. Tabii, bilişsel göreceliğin doğal sonuçlarından biri, doğruluk, gerçeklik, bilgi, ahlaki değer vb. kavramların *bizim* doğrumuz, *bizim* gerçekliğimiz vs. olduğu, bunların mutlak değil de göreli ve bizimle, hatta hasbelkader işgal ettiğimiz tarih dilimiyle sınırlı olduğu, dolayısıyla, tıpkı farklı kavramsal tasarıların ya da 'yaşam biçimleri'nin var olması gibi, 'doğruluğun', 'gerçekliğin' ve 'değerin' de pek çok farklı çeşitlemesi olduğudur.

Wittgenstein, bazen, tıpkı yukarıda anlatıldığı gibi, bilişsel göreceliğe bağlı görünür. Şöyle der: "Bir aslan konuşabilseydi onu anlayamazdık" (P II s. 243); "Çince cümleleri ne kadar anlıyorsak, Çinlilerin el kol hareketlerini de ancak o kadar anlayabiliyoruz" (Z 219). Bu yorumlar 'yaşam biçimleri'ndeki göreceliği ortaya koyar; Wittgenstein,

anlam ve kavrama bir yaşam biçimine katılmakla ilintili olduğu için böyle söylüyor olabilir, aslanların ve Çinlilerin kendilerine has bir yolla var olduğu yaşam biçimleri bizimkinden epey farklı olduğu için, biz de onları anlayamayacağımız sonucuna varırız – onların olaylara bakış açısı bizim için, bizimki de onlar için erişilemezdir. Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne*'de, bizim kendi dil-oyunlarımızın ve inançlarımızın değiştiğini (C 65, 96-7, 256), böylece atalarımızın bakış açısının bizim için bilişsel açıdan aynı aslanlarınki ya da Çinlilerinki kadar erişilmez olabileceğini söyleyerek, kendisini zaman içindeki tek bir yaşam biçimine has göreceliğe adamış gibi görünür.

Bilişsel görecelik kafa karıştırıcı bir savdır. Belli bir yaşam biçimine ait paydaşların belli bir zaman ve mekânda hakikat, gerçeklik ve değer kavramlarından ne anlıyorlarsa bu tür bir göreceliğin o olduğunu, başka zamanlarda ve yerlerdeki başka yaşam biçimlerininse farklı, belki tamamen farklı, hatta buna karşıt kavrayışlara yol açtığını varsayın. Bu, aslına bakılırsa, söz konusu kavramların, bizim anlamak istediğimiz üzere, hakikat gibi kavramlar değil, fikir ve inanç kavramları olduğu anlamına gelir. Eğer bilişsel görecelik doğruysa (peki ama 'doğru' nedir?), 'doğru' ve 'bilgi' sözcüklerinin onlara bildik biçimde atfedilen anlamlara sahip olduklarını düşünmekle hata ederiz, çünkü tarihin bu dönemindeki *bu* kavramsal topluluk içerisinde, bizim anladığımız şekliyle, yalnızca tek bir *göreli* doğru, tek bir hakikat vardır.

Wittgenstein'ın böyle bir bakış açısını kabul ettiğini öne süren bir Wittgenstein okuması, filozofun aksi takdirde söyledikleriyle büyük ölçüde tutarlıdır. Wittgenstein'a

göre, ifadelerin anlamı bizim onları nasıl kullandığımızla ilgilidir ve bu kullanımı denetleyen de bir yaşam biçimini paylaşanlarca uzlaşıyla konulmuş kurallardır. Bu, muhtemelen, 'doğru' ve 'gerçek' gibi ifadelerin kendileri için geçerlidir – hatta bu tür ifadelerin, kendimize bunların sıradan kullanımlarını hatırlattığımız anda felsefi açıdan önemlerini kaybettiklerini söyleyen de Wittgenstein'ın ta kendisidir. Bu durumda, farklı uzlaşı ve kuralların olduğu başka –tek bir tane bile olsa– yaşam biçimlerinin varlığı ihtimali, her bir yaşam biçiminin 'doğru' ve 'gerçek' sözcüklerine kendi anlamını yüklediği, dolayısıyla da hakikat ve gerçekliğin mutlak değil, göreli kavramlar oldukları anlamına gelmektedir. Bu son derece önemli sonuçları olan bir iddiadır.

Wittgenstein'ın –özellikle 'doğal ifade', yani insanların tabiatları uyarınca hissetmeye ve davranmaya eğilimli olmaları hakkında– söylediklerinden yola çıkarak, tüm insan topluluklarının aynı yaşam biçimini paylaştıkları ve bunun sonucunda da hakikatin insanlığın hakikati, gerçekliğin de insanlığın gerçekliği olduğunu düşünmeye eğilim gösterebiliriz. Yani, Wittgenstein'ın kendini adadığı görecelik biçimi insanmerkezcilikten ibaret olabilir. Filozofa dair bu yorum, "Ortak insani eylem şekli, kendisi aracılığıyla yabancı bir dili yorumladığımız referans sistemidir" (P 206, 207) şeklindeki deyişiyle de desteklenmektedir. Ancak, az önce alıntılanan yorumuyla çelişen, Çince'ye ilişkin yorumu (ayrıca bkz. Z 350), bundan daha radikal bir göreceliği destekliyor gibi görünmektedir; Wittgenstein'ın görüşü, 'yaşam biçimi' nosyonu tarafından kabul edilen bir yorumla tutarlılık göstererek, bilişsel göreceliklerin kültürel

göreceliklerle aynı sınır çizgilerine bağlı kaldığı yönünde olabilir. Aslında, bu, çok uç noktada bir görecelik olurdu.

Ancak, kişinin, bilişsel göreceliğin kabul edilemez olduğunu göstermek için kendisine hedef olarak bu savın bu kadar radikal bir formunu seçmesi gerekmez. Bunu şu şekilde de göstermek mümkündür. Konumuzun bilişsel görecelik olduğunu varsayalım. O halde, nasıl olup da başka bir yaşam biçimini başka bir yaşam biçimi olarak ayırt edebiliyoruz? Bir şeyin bir yaşam biçimi olduğunu ve bunun kesinlikle bizim taleplerimizden farklı olduğunu saptama becerisi, bunun varlığını tanımlamamız ve onu kendimizinkinden ayıran şeyin ne olduğunu belirlememiz için bir *araç* olması gerekliliğini doğurur. Ne var ki, diğer yaşam biçimi bizim içine giremeyeceğimiz bir biçimse, yani bunun bir yaşam biçimi olduğunu söylememize yetecek yorum girişimlerimize kapalıysa, bu tür araçlar bizim için erişilmez demektir. Bu da, *eğer* 'başka yaşam biçimlerinden' söz edeceksek, bunları oldukları haliyle tanıyabilmemizin zaruri olduğu anlamına gelir; katılımcılar arasında, uygulamalarının süregitmesini sağlayan bir uzlaşıya dayalı bir yaşam biçimi oluşturacak davranış ve uygulama kalıplarını ayırt edebilmemiz gerekir. Ayrıca, eğer bu yaşam biçiminin bizimkinden farklı olduğunu görürsek, aradaki farkları tespit edebilmemiz de şarttır; bu da yalnızca söz konusu farkları görünür kılmak için diğer yaşam biçimini yeteri kadar yorumlayabilirsek mümkün olur. Dolayısıyla, bu tür bir yorumun yapılabilmesi için, bahsi geçen iki yaşam biçiminin bir ortak paydası olması gerekir. Bu ortak payda konuyla ilgili iki hususu içermelidir: öncelikle, algısal ve bilişsel türden kimi doğal kapasite ve tepkileri yabancılarla paylaşmamız

gerekir ki bu da dünyaya ilişkin en azından birkaç benzer inancın ortaya çıkmasını sağlar; ikinci olarak, onlarla bu inançları yöneten belli başlı ilkeleri paylaşmamız gerekir; önemli bir örnek vermek gerekirse, inanılan ve haliyle eyleme dönüştürülen şeyin doğru olduğu kabul edilir. Bunun böyle olması gerekir, çünkü, belirtildiği üzere, farkları tespit etmek ancak ortak bir geçmiş söz konusuysa mümkündür; eğer her şey tümden farklı olsaydı, bir yaşam biçimine ait katılımcıların diğerlerinin varlığını sezmesi bile söz konusu olamazdı.

Ancak, yaşam biçimleri arasındaki bu karşılıklı erişilebilirlik gereksinimi, bilişsel göreceliğin yanlış olduğunu gösterir. Zira 'farklı' yaşam biçimlerinin, aralarında karşılıklı erişilebilirliğe imkân veren deneysel ve kavramsal bir temeli paylaştığı yönler, bilişsel açıdan hiç de bağdaşık olmayan yönleridir. Aslına bakılırsa, sadece karşı çıkılamaz olmakla kalmayıp çok da önemli olan kültürel görecelik savının kendisi, ancak ve ancak kültürler arasında bilişsel seviyede bir karşılıklı erişilebilirlik varsa anlamlı olmaktadır. Bu yüzden, anlaşılabilir tek görecelik türü kültürel görecelik gibi görünmektedir.

Wittgenstein'ın göreceliği, ya da en azından fikirlerinin zaman zaman ima ettiği görecelik, kültürel ve bilişsel türler arasında bir ayrım yapmaz. Hatta, filozof, kendi düşüncelerinin, özellikle de kendi 'yaşam biçimi' nosyonunun olası ve kabul edilemez bir içerimi olarak göreceliğin farkında bile değil gibidir. Ancak, bu düşünce, anlam, kullanım, kurallar, bilgi ve psikolojik kavramların en önemli dayanağını oluşturan 'verili' ya da 'temel prensip' olarak, geç dönem felsefesinin tamamının altına imzasını atmıştır.

Bu yüzden, hem bu nosyonun yapısal belirsizliği, hem de kabul edilemez ya da bariz görecelik gerektirimi, filozofun geç dönem felsefesinin bütününe ilişkin koca bir soru işareti oluşturur.

Yukarıdaki tartışmalar Wittgenstein'ın felsefesinin genel konularıyla ilgilidir. Şimdi ise daha özel bir konuya geçiyorum: Wittgenstein'ın kurala uyma ve özel dil tartışması. Bu, filozofun geç dönem felsefesinin en merkezcil ve önemli yönünü oluşturmaktadır. Ancak, burada da birtakım sorunlar vardır ve bunların başlıcası da Wittgenstein'ın bu görüşlerinde bir tutarsızlık olmasıdır. Bunu şu şekilde gösterebiliriz.

Wittgenstein'ın özel dil fikrine karşı geliştirdiği argüman, genelde, mantıksal açıdan özel –yani, yalnızca tek bir bireyin bilebileceği– bir dil olasılığına karşı bir argüman olarak görülür. Bu, özel olduğu söylenebilecek dillere, aslında sadece bir tek kişinin bildiği ama başkaları tarafından da anlaşılabilen, kısacası halk dillerine tercüme edilebilen dillere gönderir. Bazen, Pepys'in Günlüğü'nün olumsal anlamda özel dile örnek olabileceği düşünülür; ancak, bu da şifrelenmiş bir halk dilinden ibarettir ve felsefi açıdan ilginç bir özellik arz etmez. Daha iyi bir örnek, doğuştan yalnız olup ömrü boyunca yalnız kalan biri, Robinson Crusoe tarafından icat edilen bir dil olabilir. Bu tür bir dil, ilginç bir anlamda ama yine olumsal olduğu nispette özel olurdu çünkü başkaları tarafından anlaşılma imkânı vardı. Wittgenstein'a göre, Robinson'un dilinin bir *dil* sayılmasının tek sebebi, herkesin onu anlamasına imkân vermesidir.

Anlatıcının, Wittgenstein'ın olumsal değil de mantıksal mahremiyeti safdışı bırakmak istediği yönündeki ısrarı,

olumsal anlamda özel bir dil kavrayışının tümüyle usule uygun olmasından kaynaklanır; genel kabul gören düşünce, bu tür dillerin mümkün olduğu ve aksini iddia etmenin zor olduğu yönündedir.

Ancak, Wittgensein'ın kurala uymaya ilişkin yorumlarına baktığımızda, filozofun kendini mantıksal anlamda özel diller olamayacağı iddiasından farklı ve çok daha güçlü bir şeye hasrettiği ortaya çıkar. Kurala uygunluğa dair değerlendirmeler, dilin temel olarak halka ait olmasını gerektirir. Buna ilişkin argüman, tekrarlamak gerekirse, dil kullanımının kuralların hükmettiği bir etkinlik olduğu ve kuralları da bir dil topluluğu içerisindeki uzlaşının meydana getirdiğidir (ancak böyle bir topluluk içinde kurala uymakta başarılı olunabilir, aksi takdirde kişi kurala uymakla kurala uyduğunu sanmak arasındaki farkı göremez; ve bu tür bir ayrım yapmanın mümkün olmadığı yerde kurala uymak, dolayısıyla dil söz konusu değildir). Öte yandan, eğer dil kullanımı bir kurala riayet etme etkinliğiyse ve bu tür bir etkinlik de, Wittgenstein'ın iddia ettiği gibi, temelde herkesin uzlaşısına bağlıysa, bundan dilin temelde, yani mantıksal olarak kamuya açık olduğu sonucu çıkar.

İşte, Wittgenstein için sorun buradadır: eğer dil mantıksal olarak halka açıksa, herhangi bir anlamda özel bir dilden bahsedilemez. "Doğuştan-bir-Robinson-Crusoe" olumsal anlamda özel bir dil konuşamaz, çünkü, dilbilimsel bir topluluğun üyesi olmayı sağlayan kurala uygunluk argümanı çerçevesinde, kurala uymak ve kurala uyduğunu sanmak arasındaki farkı göremez, haliyle, bir dil kullanıyor olamaz.

Aslında, Wittgenstein'ın ilkelerinde olumsal anlamda özel bir dile yer olmamasının buna benzer, daha öte

bir nedeni vardır. Bu da bu tür bir dilin başlatılmasının bile mümkün olmamasıdır. Bu, Wittgenstein'ın daha önceki bölümlerde dil öğrenimini tartışırken belirttiği gibi, bir yeniyetmenin kendi dilbilimsel topluluğunun uygulamaları içinde (özellikle de kurala uygunluk bağlamında) eğitilebileceği kamusal bir çerçeveye gereksindiğine dair tespitlerin sonucudur. Bir "doğuştan-Robinson-Crusoe" için böyle bir başlangıç söz konusu olamayacağından, Wittgenstein'a göre, dil de söz konusu değildir.

Bu durumda, Wittgenstein'ın görüşlerinde bariz olan çelişki, dilin mantıksal bağlamda kamuya açık olduğu yönündeki kuvvetli iddiayla mantıksal anlamda özel bir dil olamayacağı yönündeki daha zayıf iddia arasında görülür. İlki olumsal anlamda özel diller olabileceği seçeneğini safdışı bırakırken, ikincisi bunu mümkün kılar. Wittgenstein kuralları tartışırken ilkini, özel dili tartışırken ikinciyi savunur. Ancak, genel tavrı açısından önemli olan, kurala uymaya ilişkin değerlendirmeler ve bunların içerdiği her şeydir (uzlaşma, dilsel topluluk vs.). Bu durumda, görünen o ki, bir tercih yapmak durumunda kalsa, Wittgenstein'ın bağlı kalması gereken güçlü sav, reddetmesi gereken de zayıf olanıdır. Ancak, bunun bedeli de, olumsal anlamda bir özel dil olamayacağı yönündeki, tartışmaya açık teze olan bağlılığıdır. (Diğer seçenek, yani güçlü tezden vazgeçmek Wittgenstein için mümkün değildir; böyle bir tercih yaptığı takdirde, geç dönem felsefesi için can alıcı olan şeyden vazgeçmiş olur.)

Wittgenstein'ın bulunduğu noktada karşılaştığı güçlükler, kurala uygunluk ve özel dil tartışmalarının bir başka soruna daha sebep olduğunu akla getirir. Bu sorundan

zaten bahsetmiştik: eğer kurallar bir dil topluluğu içerisindeki uzlaşı sonucunda oluşturulur ve o topluluğun uygulamalarına dışrak bir şey tarafından belirlenmezse, sözde özel bir dil kullanıcısının karşısına çıkan sorun –kurala gerçekten uyuyor mu, yoksa sadece uyduğunu mu *düşünüyor*– bir bütün olarak toplumun karşısına çıkar. Topluluk bir kurala uyup uymadığını nasıl bilebilir? Wittgenstein'ın buna cevabı 'bilmiyor' olduğu yönündedir. Bu itiraf, sorunun esasıdır. Birey söz konusu olduğunda hiçbir şey bu kritik farka işaret etmiyorsa, o zaman, Wittgenstein'a göre, birey kurallara falan uymuyor, dolayısıyla da bir dil kullanmıyordur. Peki, bu bir bütün olarak dil-topluluğu için de geçerli değil midir? Ve eğer öyleyse, bu çelişkili sonuç dil topluluğunun bir dilinin olmadığı tartışmasına varmaz mı?

Wittgenstein'la ilgili yakın tarihli tartışmalarda bu ve başka güçlükler ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Bunlar bu halleriyle son derece belirleyicidir ve Wittgenstein'ın görüşlerinin temelini radikal bir biçimde sarsmaktadır. Yukarıda kısaca bahsedilen daha genel eleştirilerle birlikte ele alındığında, Wittgenstein'ın geç dönem felsefesinin aslında göründüğü kadar güçlü olmadığı izlenimini bırakırlar.

IV. Bölüm

WITTGENSTEIN VE YAKIN TARİHLİ FELSEFE

A. J. Kenny, Wittgenstein'dan '[yirminci] yüzyılın en önemli düşünürü' diye bahseder. G. H. von Wright onu 'zamanımızın en büyük ve en etkili filozoflarından biri' olarak görür. Wittgenstein'ın görüşlerinin karşıtlarından J. N. Findlay onu 'muazzam çıkarımların ve orijinalliğin bilge ve dâhi' düşünürü olarak tanımlar. Wittgenstein üzerine yazılanlar bunun gibi ifadelerle doludur.

Bu büyük iddiaları kim okusa, doğal olarak, Wittgenstein'ın yirminci yüzyıl felsefesinin en etkili filozofu olduğu sanısına kapılır. Aslında öyle değildir. Bunu açıklamanın en hızlı yolu, Wittgenstein'ın görece küçük öğrenci grubunun çalışmaları dışında, filozofun yaşadığı dönemde ve o zamandan bugüne kadar geçen süre boyunca felsefe dünyasında olup biten birçok şeyin tam olarak onun yazılarında yüz çevirdiklerinden ibaret olduğunu ortaya koymaktır: yani, kişi dile tam manasıyla hâkim olduğunda ortadan kalkacağını söylediği 'felsefe problemlerinin' siste-

matik araştırması. Öyle ki, yakın ve çağdaş dönem analitik filozoflarının büyük çoğunluğu bu iddiaya karşı çıkmaktadır. Onların bu duruşları, Wittgenstein'ın bakış açısını kabul etmekten çok uzak olduğu gibi, onunkinden çok Frege ve Russell'ın felsefi miraslarından etkilendiklerini gösterir. Başka sebeplerin yanı sıra bu yüzden de Wittgenstein'ın reddetmeye çalıştığı ana felsefe akımları geleneğinde kalırlar. Bu, Wittgenstein'ın günümüz felsefesindeki yerini anlamak için önemli bir noktadır, çünkü, daha önceki bölümlerde de gördüğümüz üzere, Wittgenstein'ın geleneği reddetmesi, geleneğin felsefenin problemleri olarak belirleyip tanımladığı şeylerin reddi olarak ifade edilir. Kendi öğrencileri dışındaki herkesin bu başlıca meselede ona karşı çıkması, Wittgenstein'ın yakın dönem felsefesine etkisinin Kenny von Wright ve diğerlerinin iddialarından çok daha az olduğunun göstergesidir.

Ancak, bunu söylemek, Wittgenstein'ın felsefedeki yerine şerh koyan bir kestirimde bulunmak demek değildir. Wittgenstein'ın Aristoteles, Locke, Kant gibi, eserlerinin değeri daha sonraki nesillerce kabul edilmiş büyük isimlerin arasında sayılıp sayılamayacağına karar vermek için henüz çok erken. Bunun bariz nedeni güncel veya hayatta olan filozoflara ilişkin doğru tarihsel yargılara varmanın güçlüğüdür. Felsefe tarihine şöyle bir göz attığımızda, itibarları çok büyük yarım düzine kadar düşünür çıkar karşımıza; onlara eşlik eden, etkisi ve önemi hâlâ süren bir düzine düşünür daha vardır. Bu seçkin bir topluluktur. Kimi kendi zamanlarında ve sonrasında ünlü olan ancak bu ünlerini sürdüremeyen pek çok başka ismin de felsefe yazıp öğrettiğini unutmak çok kolaydır. Buna güzel bir

örnek, yaşarken entelektüel dünyada göklere çıkarılan ve çalışmaları hem öykünüm hem karşı çıkma temelli geniş bir literatüre ilham veren, 17. yüzyılın sonlarıyla 18. yüzyılın başlarında yaşamış Fransız rahip Malebranche'tır. Locke ona bir monografi adamış, genç Berkeley Paris'i ziyaret ettiğinde hevesli bir şekilde onunla buluşmaya çabalamıştır. Locke ve Berkeley'nin yapıtları hâlâ çalışılmaya devam ettiği halde, Malebranche'ınkiler bir belirsizliğin içinde kaybolmuştur. Bunun kadar dramatik olmasa da, genel olarak saygı görmesine rağmen, birkaç âlim ya da takipçi hariç, az okunan başka isimler de vardır; rasgele ve belki biraz da taraflı bir şekilde seçecek olursak, Plotinos, Tommaso ve Schopenhauer'i örnek gösterebiliriz. Bu düşünürlerin yaşarken gördükleri itibar ve topladıkları takdire rağmen, durumun da gösterdiği üzere, bu isimlerin gerçekten büyük düşünür statüsünü koruyup koruyamayacaklarına dair tarihsel kanılara varmak o zamanlar riskli olurdu. Hatta bazen en büyük isimlerin ünleri bile, bu ünü bir süreliğine sekteye uğratan belirsizlik dönemlerinde iniş ve çıkışlar yaşar.

Bu düşünceler burada belli bir öneme sahip olmalıdır. Wittgenstein'ın felsefedeki yeriyle ilgili yorumlar, eğer bir değerleri varsa, yalnızca ölümünden beri geçen zaman hakkındadır ve bahsi geçen nedenlerden ötürü de gelecekteki düşünürlerin onun yapıtlarına neler atfedeceğine ilişkin herhangi bir ışık tutmaz. O halde, Wittgenstein'ın yerini belirlemeye çalışırken, yukarıdaki gibi yargıları bir kenara bırakıp gerçeklerden destek alarak olabildiğince ileri gitmek en iyisi olacaktır.

Wittgenstein'ın yakın dönem felsefesindeki yerini tanımlamanın belli başlı güçlükleri vardır. Bunların başlıca

sebebi, Wittgenstein'ın geç dönem felsefesiyle ilgili ağzı sıkılığı ve tereddütleridir. Bu, filozofun, fikirlerini kusursuzlaştırmadan yaymaktan çekinmesinden, bunların taklit edilmesinden ya da çalınmasından ise daha da fazla huzursuzluk duymasından kaynaklanıyordu. Buna paralel olarak, onları başkalarından önce yayımlamak istiyordu; ama buna hiçbir zaman kendini hazır hissedemedi ve o kadar uzun süre tereddüt etti ki tüm geç dönem çalışmaları ancak ölümünden sonra yayımlanabildi. Bu durumda iki şeye açıklama getirmek gerekmektedir: bunlardan ilki, Wittgenstein'ın görüşleriyle tıpkı onun gibi dille felsefi anlamda ilgilenen çağdaşlarının ve yakın-çağdaşlarının fikirleri arasındaki bağlantıdır; diğeri ise, küçük ama kendine özgü 'Wittgenstein ekolünün' o hayattayken nasıl kurulduğu ve o zamandan beri nasıl geliştiğidir.

Wittgenstein, 1930'ların ve 1940'ların bir kısmında, daha önce de gördüğümüz üzere, Cambridge'de öğretmenlik yapıyor ve yazılar yazıyordu; yazdıklarının bazıları daktilo metni formundaydı ve sınırlı sayıda basılmıştı. Kaçınılmaz olarak, öğrencileri aracılığıyla ve bahsi geçen daktilo yazılarının elden ele dolaşması sonucunda bazı fikirleri felsefe camiasına büyük ölçüde ulaştı. Bunların izlerini Gilbert Ryle, J. L. Austin ve belli başka isimlerin eserlerinde görmek mümkündür. Bazen, özellikle 1950'li yıllarda Oxford'da yıldızı parlayan ve en çok Austin'le bağdaştırılan sözde 'Sıradan Dil Felsefesi'nin Wittgenstein'ın öğretilerinin bir sonucu olduğu düşünülür, ancak onun etkisi aslında çok daha yavaş kendini göstermişti; elbette, Austin kendini Wittgenstein'a borçlu hissetmiyordu. Wittgenstein'ın görüşlerinin, dil konusunda yüzyılın orta-

sında baskın olan felsefi kaygıya, ikinci ya da üçüncü elden de olsa, kısmen katkıda bulunduğuna şüphe yoktur; ancak aynı derecede emin olduğumuz bir başka şey de Wittgenstein'ın 'Sıradan Dil Felsefesi'nin belli yönlerini samimiyetsiz bulacağıdır. O zamanlar felsefede öne çıkan isimlerin hiçbiri (Ryle ve Austin'in yanı sıra, örneğin, Moore, Broad, Russell ve Ayer) Wittgensteincı değildi; bunların çoğu Wittgenstein'ın geç dönem fikirlerinden pek de etkilenmemişti ve bazıları da etkin bir şekilde bunlara muhalif durumdaydı.

Yani, Wittgenstein'ın felsefi çağdaşları üzerindeki etkisi dağınık ve sınırlıydı; bu yüzden, bir Wittgenstein ekolünün ortaya çıkmış olması kafa karıştırabilir. Ancak, bunu Wittgenstein'ın Cambridge'deki kimi öğrencilerinin sonradan ateşli takipçilere dönüşmesiyle ve ölümünden sonraki sürede bu öğrencilerin, birbirini izleyen havarileri andıracak şekilde, başka takipçiler de getirmesiyle açıklanabilir. Wittgensteincılar, bu doğrultuda, Wittgenstein'ın metinlerini dikkatle inceleyip onun geliştirdiği yöntemleri uygulayarak, çağdaş felsefe içerisinde küçük ama kendine özgü bir grup oluştururlar. Hatta bunlardan bazıları felsefedeki daha güncel gelişmeleri Wittgenstein'ın düşüncelerinden ayrı düştüğü için kabul etmezler. Söz konusu takipçiler, tefsirden azizlerin hayatını anlatan öykülere benzer metinlere kadar, ciddi sayıda metin yayımlamıştır ve bunlar içinde tartışmalı ve tahrik edici özgün birtakım çalışmalar da vardır.

Şu anki amaçlarımız açısından en önemli olan şey, genel olarak felsefe camiasının Wittgenstein'ın düşüncelerine devamlı tepki veriyor olmasıdır. Burada meseleler daha

dolaysızdır. Yukarıda da bahsedildiği gibi, Wittgenstein'ın temel iddialarına ilişkin genel, hatta yaygın bir uzlaşma olduğu konusunda herhangi bir soru işareti yoktur. Bilakis, felsefe camiası Wittgenstein'ın çalışmalarına, içerisinde ilginç fikirler barındıran her çalışmaya verdiği tepkiyi vermektedir: çıkarı olan noktada bundan faydalanır, hemfikir olmadığı noktada ise onunla ters düşer. Bu doğrultuda, Wittgenstein'ın fikirlerinden bazıları da felsefi tartışmanın genel geçerliliğine nüfuz etmiştir. Wittgenstein'ın geç dönem felsefesinde anlama dair söylediklerinin çoğu ikna edici değilse de, kullanımın anlamın önemli bir parçası olduğu yönündeki genel (ve mevcut haliyle kesin olmayan) düşüncenin kabulü epey yaygındır ve Wittgenstein'ın çalışmalarının da bunun yayılmasında katkısı büyüktür. Felsefe camiasının en çok fayda sağladığı alan, Wittgenstein'ın zihin felsefesidir. Wittgenstein'ın hem anlam hem de anlak açısından temel kaygısı, sözcüklerin işaret ederek, bir şeyleri simgeleyerek bir anlama geldiklerini yalanlamaktı ki bu da *Tractatus*'ta Russell ve diğerleri yoluyla benimseyip ifade ettiği görüştü. Pek çok filozof bu görüşteki hatayı Wittgenstein'dan bağımsız olarak görmeyi başarmıştı; Wittgenstein'ın geç dönem felsefesinin insanı en çok düşünmeye iten yanı –her zaman bununla hemfikir olunmasa da– psikoloji terimlerinin işaret ettiği hiçbir gizil ya da özel nesne olmadığını öne süren psikolojik söylemi reddeden uygulamasır. Ve hem bununla hem de altında yatan anlam görüşüyle bağlantılı olarak, her ikisi de çok tartışmalara yol açmış olan kurala uygunluk ve özel dil meseleleri söz konusudur. Başka her açıdan olumlu yaklaşım sergileyen filozoflar, bu düşünceleri konusunda Wittgenstein'a ihti-

yatla yaklaşmaktadır, çünkü filozofun söylediklerine açık bir yorum getirmek çok zordur; yöntem ve tarzının ortaya çıkardığı belirsizliklerin bir sonucu olarak, Wittgenstein'ın kilit kavramları –'ölçüt', 'dil-oyunları' vs.– farklı yorumlara açıktır, dolayısıyla da onun kendini adadığı düşüncelerin tam bir açıklamasını yapmak güçtür. Bu nedenledir ki, Wittgenstein hakkında yayımlananların çoğu aydınlatma ve açıklamaya dayanır.

Neden Wittgenstein'ın temel bakış açısına olumlu bakan bu kadar az sayıda filozof olduğunu açıklamak gerekirse, onun felsefi karmaşanın kaynağına ilişkin tespitinin kabul görmediği söylenebilir. Wittgenstein'a göre, sorunlar dilimizin işleyişini yanlış anladığımız için baş göstermektedir ve dil bizi 'büyüsü' altına almıştır; bazen, der, onu yanlış anlamak için 'güçlü bir istek' duyarız. Ne var ki, bu mantıksızdır. Platon, Bacon ve Berkeley gibi filozoflar dile ihtiyatla yaklaşılmasını tembih etmişlerdir ve bazıları bunu, anlaşılır nedenlerden dolayı, Russell'ın yukarıda bahsi geçen görüşleriyle bağlantılı olarak söze dökmüştür; ancak tüm felsefi kafa karışıklığının dilbilimsel yanlış anlamalardan doğduğunu söylemek abartılı olur. Bir kere, dil, açık kullanıma el veren bir araçtır. Bu şekilde kullanıldığında, felsefi güçlükler görünür bir şekilde ifade edilip araştırılabilir. Eğer Wittgenstein'ın görüşü doğruysa, kişinin bazen herhangi bir felsefi sorunun ne içerdiğini betimlemesi için yeteri kadar dikkatsiz olması iş görebilirdi. İkinci olarak, Wittgenstein'ın fikirlerini uygulamaya geçirme girişimleri, bunların felsefi sorunlara bir çözüm teşkil etmediğini göstermektedir. Wittgenstein, bu tür güçlükleri 'eritip yok etmek" için kendimize terimlerin sıradan

kullanımlarını hatırlatmamız gerektiğini söyler. Ancak, gördüğümüz üzere, 'iyi', 'doğru' ve 'gerçek' sözcüklerinin sıradan kullanımlarına başvurmak, 'iyilik', 'hakikat' ve 'gerçeklik' hakkındaki felsefi kafa karışıklığını tek başına çözmez. Eğer bunun tersi geçerli olsaydı, son derece makbul olan bu keşif çok önce yapılırdı.

O halde, görüyoruz ki, Wittgenstein bir yandan zihinsel yetisini ve çalışmasının niteliğini büyük, hatta abartılı sözlerle tanımlayan eleştirmenlerin alkışlarını topluyor, bir yandan da asla yirminci yüzyıl felsefesinin kilit isimlerinden biri sayılmıyor. Burada bir çelişki söz konusu değildir.

Bir filozofun önemi genelde iki şeye göre ölçülür: filozof üzerine yazılanların sayısı, ki bu son derece basit bir kıstastır, ve fikirlerinin kendi zamanında ya da sonrasında felsefi tartışmaların içerik ve yönünü nasıl belirlediği. İkincisi çok daha kesin bir ölçüttür. İlk ölçüte göre, Wittgenstein önemli bir filozoftur. Ancak, hakkında ciltlerce kitap yazılmış olması ölçü alındığında, diğer yakın dönem filozofları içinde yalnız değildir; çokça çalışılan filozofları düşündüğümüzde aklımıza hemen Frege, Russell ve Husserl gelmektedir. Bunu belirtmek, Wittgenstein üzerine yazılanları ölçüye vururken faydalıdır. Ancak, kritik olan, ikinci ölçüttür. Yukarıda da belirtildiği gibi, yirmi birinci yüzyıla doğru yol alırken, felsefenin içeriğini ve yönünü –sorunlarını, kaygılarını, yöntemlerini– şekillendiren Wittgenstein'ın düşünceleri değildir. Eğer yapıtları D. F. Pears'ın söylediği gibi 'gerçekten muhteşem' ise, bu durum değişebilir; gelecek nesillerde yetişecek filozoflar, Janik ve Toulmin'in *Wittgenstein'ın Viyanası* adlı çalışmalarında yer verdiği, analitik filozofların Wittgenstein'ı sistematik bi-

çimde yanlış okuyup yanlış anladıkları yönündeki iddialarına katılabilir, dolayısıyla günümüz Wittgensteincılarının filozofun bakış açısına ve yöntemine dönük temel bağlılığını paylaşma yolunu seçebilir. Ne ki, şu ana kadar böyle bir şey olmamıştır.

Bitirirken, Wittgenstein'ın çalışmalarının yakın dönem felsefesindeki yerine ilişkin yorumlardan, bu çalışmaların kendisine ilişkin daha izlenimci birtakım yorumlara geçiyorum. Şunu söylemek gerekir ki, Wittgenstein'ın yazdıkları hakkında ifade edilen pek çok kuşku, bunların yarattığı yorumsal zorluklar nedeniyle baş göstermektedir. Bunlar, Wittgenstein'ın felsefe anlayışından ve felsefe yapma yönteminden kaynaklanmaktadır. Anlayışı ve yöntemi birbirleriyle yakından ilgilidir. Daha önce de gördüğümüz gibi, felsefe Wittgenstein'a göre bir terapidir; amaç, açıklayıcı sistemler geliştirmek değil, hataları eritip yok etmektir. Tarzı da amacına uygun hale getirilmiştir. Kehanetvari ve gizil anlamlarla doludur; çözüm getirmeyi, hatırlatmayı, insanın gözünü açmayı amaçlayan kısa yorumlara dayanır. Bu, filozofun geç dönem yazılarına bir yamalı bohça görüntüsü verir. Yorumlar arasındaki bağlantılar çoğunlukla bulanıktır. Aşırı bir mecaz ve alegori kullanımı görülür; ipuçları, retorik sorular, anlamlı hecelemeler ve bolca tekrar vardır. Bunların çoğu, daha önce de belirtildiği gibi, kasıtlıdır, çünkü Wittgenstein'ın tarzı, kuramlaştırma 'yanılgısına' karşı sağaltıcı bir hedefi desteklemek için özellikle tasarlanmıştır. Ne var ki, çok az kişi, örneğin öğrencilerine, bu tür bir felsefe yapma yordamını ciddi biçimde salık verecektir. Wittgenstein'ın yöntemi yanlış ellere geçtiğinde şarlatanlık için mükemmel bir kılıf

sağlar, çünkü sistemden ve onunla birlikte teorik çalışmaların gerektirdiği ve filozofların genelde aradığı açıklıktan, özenden ve kesinlikten kaçınmayı *amaçlar*. Felsefeden farklı konular üzerine çalışan insanlar dâhil olmak üzere, neredeyse herkesin Wittgenstein'ın metinlerinden çok çeşitli –hatta bazen karşıt– amaçlar için alıntılar yapabiliyor olması, geleceğin taklitçilerine bir uyarıdır; her alandan aforizma avcıları için bir kaynak olmak, kişinin asıl –yani açık olmak– görevini yerine getirmede başarısız olduğunun iyi bir göstergesidir.

Bu yorumlar Wittgenstein'ın terapiye bel bağlayıp teoriden kaçınmaya ilişkin kendi resmi beyanlarının kabulüne dayanır. Aslında, elbette, Wittgenstein'ın geç dönem çalışmalarında, önceki tartışmaların da doğrulayacağı üzere, bir teori vardır; kullanım ve kurallarla ilgili düşüncelerden yola çıkıp bunların nihayetinde nasıl bir yaşam biçiminde uzlaşmaya dayandığını göstererek açık bir şekilde serimlenebilecek bir teori. Bu teori, teşhis edilebilir bir yapı ve içeriğe sahiptir ama her ikisi de olabilecekleri kadar şeffaf bir şekilde ifade edilmemiş ve yeterince ayrıntılı açıklanmamışlardır. Ve Wittgenstein'ın yapıtlarındaki güçlüklerin büyük kısmı, bu teorinin bu yolla sunulmamasıyla ilgilidir, çünkü resmi olarak böyle bir teori yoktur bile – doğaçlama bir şekilde ve parçalar halinde karşımıza çıkar ve bu yüzden de kritik önem taşıyan kavramları belirsiz kalır, sıklıkla da tartışılmaz.

Önceki bölümlerde olduğu gibi, burada da kendisinden yakınılan belirsizliğin, tesadüfe bakın ki, Wittgenstein'ın yapıtlarının gücü olduğu öne sürülmektedir; von Wright şöyle der: "Bazen bir insanın çalışmalarını bir klasik hali-

ne getiren şeyin, berrak bir kavrayışa duyduğumuz arzuyu hem kışkırtan hem de bastıran (olası yorumlara ait) bu çeşitlilik olduğunu düşünmüşümdür." Bu, belirsizliğin güzel ifade edilmiş bir savunusudur; ikna edici bulunmaması affedilebilir.

Wittgenstein'ın mecazlarının canlılığı, beklenmedik örneklemleri ve düşünce sapmaları, yazdıklarında çok derin bir şeylerin ifade edildiği hissini yaratır. Wittgenstein bazı açılardan bir şairdir. İnsan bir kez onun metinlerini elekten geçirip benzetmelerinin mükemmelliği ve şiirsel niteliğinin büyülü etkisinden çıktı mı, kilit kavramlarda, felsefi incelemelerde beklenenden çok daha az argüman ve kesinlikle çok daha az kesinlik bulacaktır. Bu, insanı hayal kırıklığına uğratan bir durumdur. Ancak, belki de, Wittgenstein'ın eserlerinin değeri, özünde olduğu kadar şiirselliğinde, dolayısıyla davetkârlığında yatmaktadır. Wittgenstein'ın çalışmalarının bu açıdan, özellikle felsefi psikolojide, bu tartışmalara ilişkin düşüncelerin gelişmesine yardım eden belli kavrayışları ve yeni bakış açılarını harekete geçirdiğine şüphe yoktur. Bu tür bir etki yaratan felsefe çalışmaları her zaman sıcak karşılanır.

Burada Wittgenstein'ın katkısına ilişkin ayrıntılı bir tahmine girişmek söz konusu olmadığına göre, belki de tamamen kişisel bir tahminle noktayı koymak daha uygun olacaktır. Diğer pek çokları gibi ben de kendimi Wittgenstein'ın yazdıklarının, zaten aşina olduğum, daha yavan bir yolla ifade edilmiş düşünce ve bakış açılarını tuhaf bir özgünlükle yeniden sunan sıradışı özelliklerine hayran olmaktan alıkoyamıyorum. Ne var ki, biçimin ötesine geçip içeriğe bakıldığında karşı konulamayan şu his

yerleşiyor insanın içine: Wittgenstein'ın dolambaçlı, mecazi, bazen anlamsız değillemeleri ve önermelerine yapılan yolculuğun kendisi uzun, ama kişiyi götürdüğü mesafe kısadır.

Yukarıda yazılanları Wittgenstein hakkında kaleme alınmış anı metinleri ve biyografik makaleler eşliğinde düşününce aklıma gelen kapanış fikri şudur: Gelecek nesiller Wittgenstein'ı tarihin en büyük filozoflarından biri olarak görebilir ya da görmeyebilir. Ancak, öyle görmeseler bile, onun felsefe tarihinin en büyük kişiliklerinden biri sayılacağına şüphe yoktur. Bizim durduğumuz noktadan bu ikisini birbirine karıştırmak kolaydır ve doğrusunun hangisi olduğunu da zaman gösterecektir.

Ek Okumalar

Wittgenstein'ın başlıca yapıtları şu şekilde sıralanabilir (kitapları yaklaşık yazım sırasına göre verdim; tarihler de ilk yayımlandıkları tarihlerdir):

Notebooks 1914-16, yay haz.: G. H. von Wright ve G. E. M. Anscombe (Blackwell, 1961). *Prototractatus* (*Tractatus*'un önceki bir versiyonu), yay haz.: B. McGuinness, G. Nyberg, G. H. von Wright (Routledge ve Kegan Paul, 1971).

Tractatus Logio-Philosophicus, çev.: D. F. Pears ve B. McGuinness (Routledge ve Kegan Paul, 1961).

Philosophical Remarks, yay haz.: R. Rhees (Blackwell, 1964).

Philosophical Grammar, yay haz.: R. Rhees (Blackwell, 1969).

The Blue and Brown Books, yay haz.: R. Rhees (Blackwell, 1958).

Lectures on the Foundations of Mathematics, yay haz.: C. Diamond (Harvester Press, 1976). *Remarks on the Foundations of Mathematics*, yay haz.: G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe (Blackwell 1956; gözden geçirilmiş basım, 1978).

Philosophical Investigations, yay haz.: G. E. M. Anscombe ve R. Rhees (Blackwell, 1953).

Zettel, yay haz.: G. E. M. Anscombe ve G. H. von Wright (Blackwell 1967; gözden geçirilmiş basım, 1981).

Remarks on the Philosophy of Psychology, 2 cilt: 1. Cilt, G. E. M. Anscombe ve G. H. von Wright; 2. cilt, G. H. von Wright ve G. Nyman (Blackwell, 1980).

On Certainty, yay haz.: G. E. M. Anscombe ve G. H. von Wright (Blackwell, 1969).

Wittgenstein'ın yıllar içinde yazdığı günlükler, yorumlar ve özlü sözlerden derlenen ilginç bir toplama eser olan *Culture and Value*, P. Winch tarafından çevrilmiş ve G. H. von Wright tarafından derlenmiştir (Blackwell, 1980).

B. McGuinness'in yazdığı *Wittgenstein: A Life* (1. cilt, *Young Wittgenstein 1889-1921*, Duckworth, 1988), Wittgenstein'ın hayatının erken dönemlerinin kusursuz bir anlatımıdır. Ray Monk'un biyografi kitabı *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (Cape, 1990) son derece kapsamlı ve ilginçtir. G. H. von Wright'ın yaşamöyküsel bir makalesiyle Norman Malcolm'un kişisel anıları, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* başlığı altında bir arada yayımlanmıştır (mektupların da olduğu ikinci basım, Oxford University Press, 1984). Wittgenstein'ın yaşamı, kişiliği ve çalışmalarıyla ilgili daha derinlemesine bilgiler, Rush Rhees'in (yay haz.:) *Recollections of Wittgenstein*'ında (Oxford University Press, 1984) ve C. G. Luckhardt'ın (yay haz.:) *Wittgenstein: Sources and Perspectives*'inde (Harvester Press, 1979) bulunabilir.

Wittgenstein hakkında yazılan kitaplardan başlangıç seviyesinde olanları D. F. Pears, *Wittgenstein* (Fontana, 1971)

ve Anthony Kenny, *Wittgenstein*'dır (Penguin, 1973); biraz daha ileri seviyede olanlar R. J. Fogelin, *Wittgenstein* (ikinci basım, Routledge, 1987), P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion* (ikinci basım, Oxford University Press, 1987), ve A. J. Ayer, *Wittgenstein*'dır (Weidenfeld and Nicolson, 1985); Wittgenstein'la ilgili ayrıntılı açıklamalar M. Black, *A Companion to Wittgenstein's – Tractatus*'ta (Cambridge University Press, 1964); ve geç dönem felsefesi de G. P. Baker ve P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*'de (Blackwell, 1980, 1983) bulunabilir. O zamanlar Wittgenstein'ın felsefesinin can alıcı yanlarına ilişkin epey tartışmaya sebep olan çalışmalardan biri, S. Kripke'nin *Wittgenstein on Rules and Private Language*'dir (Blackwell, 1982). Wittgenstein'ın matematiğin temellerine –yani felsefi çalışmalarda ilgisini çeken ilk konuya– ilişkin görüşleri için Crispin Wright'ın *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics* (Duckworth, 1980) ve S. G. Shanker'ın *Wittgenstein and the Turning-Point in the Philosophy of Mathematics* (Croom Helm, 1987) adlı çalışmalarına bakınız. Anthony Kenny'nin *The Legacy of Wittgenstein* (Blackwell, 1984) adlı çalışmasında, Wittgenstein'ın burada anlatılan etki ve öneminden farklı bir değerlendirme yer almaktadır.

Wittgenstein'ın fikirlerinin teoloji, antropoloji ve siyaset teorisi gibi alanlarda kullanılmasının örnekleri, Fergus Kerr'in *Theology After Wittgenstein* (Blackwell, 1986), P. Winch'in *Studies in the Philosophy of Wittgenstein* (Routledge and Kegan Paul, 1969) ve D. Rubinstein'ın *Marx and Wittgenstein: Social Praxis and Social Explanation* (Routledge and Kegan Paul, 1981) adlı yapıtlarında görülebilir. Wittgenstein'ın eserlerinin çağdaş Kıta Avrupası düşünce felsefesi geleneğinde

yer alan filozof ve edebiyat eleştirmenleri tarafından nasıl uygulandığını görmek için de H. Staten'ın *Wittgenstein and Derrida* (Blackwell, 1985) adlı çalışmasına bakınız.

WITTGENSTEIN

A. C. GRAYLING

Türkçesi: ELİF DERVİŞ

WITTGENSTEIN'IN YİRMİNCİ YÜZYIL FELSEFE SAHNESİNDE GENİŞ ERİMLİ BİR ETKİ YARATTIĞI KUŞKU GÖTÜRMEZ. HATTA BU ETKİNİN FELSEFECE DÜŞÜNME ÇABASINI DA AŞTIĞI KONUSUNDA HEMFİKİR BİRÇOK İNSAN VARDIR. ELİNİZDEKİ ÇALIŞMA, ANLAŞILMASI HAYLİ ÖZEL BİR MESAİ GEREKTİREN BU FELSEFİ BÜTÜNLÜĞÜ HERKES İÇİN ULAŞILABİLİR KILMAYA ÇALIŞIRKEN, BU YAPIYI TAMAMLAYAN TEMEL ÖNCÜLLERİ UZMANCA BİR ÇÖZÜMLEMEYE TABİ TUTMAKTAN DA GERİ DURMUYOR. BİR TARAFTAN WITTGENSTEIN FELSEFESİNİN KENDİ İÇİNDE ARZ ETTİĞİ ÇOK PARÇALI GÖRÜNÜMÜ DİKKATE ALARAK TÜM ÇELİŞİK BAĞLAMLARI ETRAFLICA TANIMLAYAN, ÖTE TARAFTAN DA BU MİRASIN BUGÜN NASIL OKUNMASI GEREKTİĞİNE DAİR YARATICI ÖNERMELER SUNAN BİR DEĞERLENDİRME.

Kültür Kitaplığı: 162; Felsefe: 32



D